

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA (UFU)
INSTITUTO DE FILOSOFIA (IFILO)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL)

OZIEL DA ROCHA

GRAMSCI E A QUESTÃO RELIGIOSA:
observações sobre a relação entre subalternidade e religião

UBERLÂNDIA-MG
2023

OZIEL DA ROCHA

*GRAMSCI E A QUESTÃO RELIGIOSA:
observações sobre a relação entre subalternidade e religião*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientadora: Profa. Dra. Maria Socorro Ramos Militão

UBERLÂNDIA-MG
2023

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

R672 Rocha, Oziel da, 1985-
2023 GRAMSCI E A QUESTÃO RELIGIOSA: [recurso eletrônico] :
observações sobre a relação entre subalternidade e
religião / Oziel da Rocha. - 2023.

Orientador: Maria Socorro Ramos Militão.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2023.572>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Militão, Maria Socorro Ramos, 1968-,
(Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-
graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-
MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 011/23, PPGFIL				
Data:	Dezessete de novembro de dois mil e vinte três	Hora de início:	14:30	Hora de encerramento:	17:00
Matrícula do Discente:	12012FIL012				
Nome do Discente:	Oziel da Rocha				
Título do Trabalho:	Gramsci e a questão religiosa: observações sobre a relação entre subalternidade e religião				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Marx e Gramsci				

Reuniu-se sala web conferência Microsoft Teams, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Anita Helena Schlesener (UFPR/UTP); Giovanni Semeraro (UFF) e Maria Socorro Ramos Militão (UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Maria Socorro Ramos Militão, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Maria Socorro Ramos Militao, Professor(a) do Magistério Superior**, em 21/11/2023, às 11:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anita Helena Schlesener, Usuário Externo**, em 21/11/2023, às 15:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Giovanni Semeraro, Usuário Externo**, em 22/11/2023, às 12:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4957607** e o código CRC **F3D0BDA4**.

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação aos meus pais, *Dalva de Souza Rocha e José da Rocha Filho (In Memoriam)* e a todos os meus familiares.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por ter revelado o seu amor e justiça na vida de Jesus de Nazaré, por permitir minha existência, por me conceder força e resistência para concluir essa empreitada em meio às adversidades do meu processo histórico.

À minha orientadora, profa. Dra. Maria Socorro Ramos Militão pela acolhida nesse Programa de Pós-graduação, pela paciência, generosidade constante e compromisso de excelência no trabalho de orientação. Seu exemplo de pessoa e de intelectual servirão sempre de inspiração em minha trajetória.

Aos professora/es, Dra. Anita Helena Schlesener e Dr. Giovanni Semeraro, pela participação na Banca de Qualificação desta Dissertação, e cujas contribuições abriram novas perspectivas de conhecimentos, me desafiando a mergulhar mais profundo no “canteiro de obras” deixado pelo filósofo Antônio Gramsci. Agradeço também por fazerem parte da Banca Examinadora com a leitura esmerada e crítica do nosso trabalho.

Ao Instituto de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, em especial à secretária Andréa Antônia de Castro Rodrigues, pela dedicação, clareza e presteza de sempre; ao Colegiado do Programa, aos corpos docente e discente e aos técnicos administrativos do Programa e do Instituto de Filosofia.

Ao Grupo de Estudos “Marx/Gramsci” da Universidade Federal de Uberlândia, coordenado pela profa. Dra. Ana Maria Said, pela pesquisadora Dra. Maria Socorro Ramos Militão, a elas e aos colegas, agradeço pelos debates e contribuições na construção deste estudo.

Aos meus pais, Dalva de Souza Rocha e José da Rocha Filho (*in memoriam*), por todos os aprendizados e por tantas memórias afetivas, guardadas no meu ser. Aos meus irmãos, cunhadas e cunhados, sobrinhos e afilhados, muito obrigado pelo apoio de sempre.

À minha esposa, Marta Aparecida de Deus Rocha, companheira de todas as horas, pela paciência, presença, incentivo e apoio constante. À minha enteada Maria Laura de Deus Caixeta, que, junto com sua mãe, participou dos sacrifícios, esforços e alegrias desse itinerário.

Aos meus amigos, de longas e curtas datas, de curtas e longas distâncias, aos que já deixaram essa existência, mas que vivem em minha memória, aos que sempre estiveram comigo, agradeço pelo companheirismo e encorajamento.

Aos meus amigos, professora(es), colegas de trabalho e estudantes da Escola Estadual Marcolino de Barros, pelos desafios compartilhados e empenho em criar estratégias rumo à uma sociedade mais justa e emancipadora.

EPIGRAFE

“Instruí-vos, porque teremos necessidade de toda a nossa inteligência. Agitai-vos, porque teremos necessidade de todo o nosso entusiasmo. Organizai-vos, porque teremos necessidade de toda a nossa força”
(Antonio Gramsci).

RESUMO

Esta pesquisa se propõe a refletir sobre uma possível relação entre a religião e a política, entre subalternidade e religião, tendo em vista a conformação ideológico-política ou a transformação social das massas populares. O objetivo principal da investigação é analisar a relação entre subalternidade e religião, de acordo com os pressupostos teóricos postulados pelo filósofo marxista italiano Antonio Gramsci (1891-1937). Trata-se de realizar, a partir das categorias gramscianas, um estudo sobre o entendimento de Gramsci acerca da religião e a sua crítica à Igreja Católica, para averiguar o possível uso da religião como instrumento político e mesmo como braço de partido político. Os objetivos específicos visam, por conseguinte: a) compreender o conceito de religião em Gramsci; b) entender a análise de Gramsci sobre o Cristianismo Primitivo; c) estudar como a Igreja Católica perde sua hegemonia e como se utiliza de estratégias para tentar recuperar o seu poder; d) elucidar o histórico uso da religião como instrumento político, começando pelas análises de Nicolau Maquiavel (1469-1527); pelas críticas de Ludwig Feuerbach (1804-1872) à religião na visão de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895); para então, e) avaliar tais questões em Gramsci, como herdeiro e continuador das análises sobre o uso político da religião; f) investigar a relação existente entre a religião e a política; e, por fim, g) analisar a possível conexão entre religião e subalternidade em Gramsci. Trata-se de averiguar como o poder ideológico religioso e a religião podem contribuir com a passividade dos estratos populares, como as formas ideológico-religiosas inoculam uma cultura subalterna. Para desenvolver a pesquisa teórica e bibliográfica, utilizamos da literatura sobre a temática produzida por Maquiavel, Rosa Luxemburgo, Feuerbach, Marx, Engels e Gramsci e textos de seus importantes comentadores. De Gramsci, destacamos Anita Schlesener, Christinne Buci-Glucksmann, Hugues Portelli, Luciano Gruppi, Marcos Del Roio, Fabio Frosini, Giovanni Semeraro, Guido Liguori, Maria Socorro Ramos Militão, entre outros; e o método que orientará a pesquisa é a filosofia da práxis.

Palavras-Chave: Gramsci. Maquiavel. Religião. Política. Subalternidade. Emancipação política.

RIASSUNTO

Questo studio si propone di riflettere su un possibile rapporto tra religione e politica, tra subalternità e religione, in vista della conformazione ideologico-politica o della trasformazione sociale delle masse popolari. L'obiettivo principale della ricerca è analizzare il rapporto tra subalternità e religione, secondo i presupposti teorici proposti dal filosofo marxista italiano Antonio Gramsci (1891-1937). Sulla base delle categorie gramsciane, si vuole studiare la concezione che Gramsci ha della religione e la sua critica alla Chiesa Cattolica, per verificare il possibile uso della religione come strumento politico e persino come braccio di un partito politico. Gli obiettivi specifici sono quindi a) comprendere il concetto di religione in Gramsci; b) capire l'analisi di Gramsci sul cristianesimo delle origini; c) studiare come la Chiesa Cattolica perde la sua egemonia e come utilizza strategie per cercare di riconquistare il suo potere; d) chiarire l'uso storico della religione come strumento politico, a partire dalle analisi di Niccolò Machiavelli (1469-1527); dalla critica di Ludwig Feuerbach (1804-1872) alla religione nella visione di Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895); per poi e) valutare questi temi in Gramsci come erede e continuatore delle analisi sull'uso politico della religione; f) indagare il rapporto tra religione e politica; e infine, g) analizzare la possibile connessione tra religione e subalternità in Gramsci. Lo scopo è scoprire come il potere ideologico religioso e la religione possano contribuire alla passività degli strati popolari e come le forme ideologico-religiose inoculano una cultura subalterna. Per svolgere la ricerca teorica e bibliografica, abbiamo utilizzato la letteratura sull'argomento prodotta da Machiavelli, Rosa Luxemburgo, Feuerbach, Marx, Engels e Gramsci e i testi dei loro importanti commentatori. Di Gramsci, sottolineiamo Anita Schlesener, Christinne Buci-Glucksmann, Hugues Portelli, Luciano Gruppi, Marcos Del Roio, Fabio Frosini, Giovanni Semeraro, Guido Liguori, Maria Socorro Ramos Militão, tra gli altri; e il metodo che guiderà la ricerca è la filosofia della prassi.

Parole Chiave: Gramsci. Machiavelli. Religione. Politica. Subalternità. Emancipazione politica.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I: A política e a religião em Gramsci e Maquiavel.....	14
1. Antônio Gramsci e a religião.....	14
1.1. O embrião revolucionário do cristianismo primitivo à luz dos marxistas.....	25
1.2. A Igreja Católica: de poder hegemônico à posição de partido.....	30
1.3. Nicolau Maquiavel: religião e política.....	41
CAPÍTULO II: A crítica à religião em Feuerbach, Engels e Marx.....	52
2. Ludwig Feuerbach: da crítica religiosa à consciência humana.....	54
2.1. Engels e Marx e a crítica da religião.....	62
CAPÍTULO III: Gramsci e a relação entre subalternidade e religião.....	84
3. Hegemonia e bloco histórico	85
3.1. O folclore, a religião e a cultura.....	107
3.2. A relação entre subalternidade e religião em Gramsci.....	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	136

INTRODUÇÃO

O pensamento político e filosófico de Antônio Gramsci (1891-1937) forma um arcabouço teórico fundamental para a compreensão da questão religiosa e sua relação com a política na realidade atual, pois, embora ele parta do contexto italiano, suas análises sobre a religião, o cristianismo e, em especial a atuação da Igreja Católica, são fundamentais para compreendermos a relação entre subalternidade e religião no contexto atual. Em sua avaliação, a Igreja Católica, diante da estagnação do cristianismo nas instituições eclesiásticas da Itália, se tornara grande barreira para a emancipação das massas, principalmente no que tange à formação de uma política autônoma e à formação de um Estado laico de caráter nacional-popular. Contrariamente ao que deveria, ela mantém as classes populares na ignorância retirando-lhes toda a possibilidade de adquirir consciência política e ideológica.

A partir do tema “*Gramsci e a questão religiosa: observações sobre a relação entre subalternidade e religião*” busca-se investigar a questão religiosa no pensamento do autor italiano a fim de compreender a relação entre religião, política e a condição de subalternidade dos trabalhadores, visando elucidar o uso político da religião com vistas à conformação política das massas populares. O estudo considera a análise sobre a religião a partir do cristianismo institucionalizado na Igreja Católica Italiana.

Para o filósofo sardo, ao invés de colaborar com a autonomia política e a emancipação das massas populares, a Igreja Católica não apenas as deixa na ignorância, mas também as mantém na condição de subalternidade, porque impossibilita o desenvolvimento de suas consciências políticas, e as impede de sair da condição de subalternos. Diante dessas prerrogativas, buscamos realizar, a partir das categorias gramscianas, uma análise acerca do papel desempenhado pela Igreja Católica junto aos subalternos, visando entender como essa Instituição mantém influência ideológica e política sobre os estratos populares.

É nesse contexto que se coloca o objetivo geral da pesquisa: demonstrar como a Igreja Católica se constitui como força ideológico-política junto aos subalternos, como se torna entrave para as revoluções sociais na Itália, a partir da análise acerca da relação entre subalternidade e religião em Gramsci. Diante desse problema filosófico-político, estabelecemos como objetivos específicos: (I) compreender a questão da religião em Gramsci e o aspecto revolucionário do cristianismo primitivo; (II) investigar como a Igreja Católica faz uso de estratégias político-religiosas visando recuperar o seu poder; (III) elucidar as análises de Nicolau Maquiavel (1469-1527), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883) e

Friedrich Engels (1820-1895) sobre a religião e o seu uso como instrumento político; e as críticas desses filósofos à religião; (IV) avaliar como Gramsci entende o uso político da religião; (V) investigar a relação entre a religião e a política; (VI) analisar a possível conexão entre religião e subalternidade no pensamento do autor sardo.

Diante da temática proposta, coloca-se o seguinte problema filosófico-político principal: qual é a relação existente entre a religião e a condição de subalternidade dos estratos populares? E desse, se desdobram os seguintes: a) Como Gramsci compreende o conceito de religião? b) A Igreja faz uso político da religião para difundir a sua ideologia? De que modo a Igreja Católica tenta manter sua hegemonia, na busca pela recuperação do seu poder? c) Em que medida as análises de Nicolau Maquiavel, Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels e Karl Marx contribuem com o debate sobre a relação entre religião e política?; d) Qual relação se estabelece entre subalternidade e religião, em Gramsci?; e) Qual é a proposta de Gramsci, para a saída dos subalternos da condição de subalternidade, rumo à uma efetiva emancipação político-social?

As hipóteses provisórias que se colocam a estes problemas filosófico-políticos são as seguintes: a) Gramsci se dedica à análise da religião visando compreender o papel exercido pela Igreja Católica sobre as massas populares, e, grosso modo, a crítica de Gramsci recai sobre essa Instituição; b) a Igreja Católica corrobora com a alienação política dos estratos subalternos camponeses, a fim de manter o seu poder, nesse aspecto, a cisão entre os “simples” e os “intelectuais” clérigos é fundamental para impedir o processo de emancipação intelectual e política dos simples; c) Maquiavel reconhece a influência que a religião exerce sobre a política; d) Feuerbach vê a religião como uma projeção humana, uma antropologia, sendo a religião a causa da alienação humana, porque leva o homem a projetar-se em Deus e não em si mesmo; Marx e Engels investigam as ideologias cunhadas na história pela classe dominante, visando apontar um novo rumo para a história, trazendo para o debate a questão da religião como poder ilusório. Não só fazem essa análise, mas prezam pela transformação do mundo; e) Para a saída da subalternidade, Gramsci propõe a estratégia de construção do socialismo, sendo o Partido Comunista o agente de transformações coletivas, instaurando a Reforma Intelectual e Moral, por meio dos intelectuais orgânicos e tradicionais, rumo à emancipação efetiva dos subalternos.

Para desenvolver a pesquisa teórico bibliográfica, utilizamo-nos da literatura sobre a temática produzida por Maquiavel, Rosa Luxemburgo (1871-1919), Feuerbach, Marx, Engels e Gramsci e textos de seus importantes comentadores. De Gramsci, destacamos Anita Schlesener, Christinne Buci-Glucksmann, Hugues Portelli, Luciano Gruppi, Marcos Del Roio, Fabio Frosini, Giovanni Semeraro, Guido Liguori, Maria Socorro Ramos Militão, entre outros; e o método que orientará a pesquisa é a filosofia da práxis.

A pesquisa encontra-se dividida em três capítulos: no *primeiro*, discutimos a questão da religião em Gramsci, a análise sobre o cristianismo primitivo, considerando as contribuições de Friedrich Engels e Rosa Luxemburgo e as reflexões de Gramsci sobre o cristianismo como movimento de massa, que, posteriormente, perdeu sua essência ao ser institucionalizado na Igreja Católica. Ademais, expomos a reflexão de Nicolau Maquiavel sobre o uso da religião na política, que influencia Gramsci ao tratar da conexão entre religião e política, presentes na história da Península Itálica, e que o leva a atualizar o pensamento de Maquiavel, ao debater sobre tais questões na sua Itália do século XX.

No *segundo* capítulo, procuramos demonstrar que Gramsci não é o único marxista a refletir sobre a religião, há outros autores da tradição marxiana e hegeliana, que refletem de forma peculiar acerca do tema e que contribuíram para alargar os horizontes sobre o tema proposto. Nesta seção do estudo, então, analisaremos a questão da religião e subalternidade no pensamento do filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872) e sua influência sobre o legado filosófico edificado por Friedrich Engels (1820-1895) e Karl Marx (1818-1883), no tocante à religião, a crítica à alienação da consciência e à própria criação do materialismo histórico.

No *terceiro* capítulo, empreendemos uma síntese das categorias teórico-políticas gramscianas que permeiam a relação entre religião e subalternidade, englobando conceitos estruturantes de seu legado. Como herdeiro do pensamento marxista, Gramsci se coloca a tarefa de pensar a revolução no contexto em que vive, uma sociedade muito mais complexa em razão de seus inúmeros aparelhos privados de hegemonia no seio da sociedade civil. À vista disso, analisamos, neste capítulo, a relação entre subalternidade e religião, entorno da qual se desenvolveu os dois capítulos precedentes.

Para empreender tal análise, expomos categorias fundamentais do pensamento gramsciano: a questão do Estado, hegemonia, bloco histórico, a estratégia gramsciana da guerra de posições, a reforma intelectual e moral, os conceitos de intelectual orgânico, partido político, folclore, subalternos e outros, essenciais para explicitar a relação entre os subalternos e a religião; e a ligação existente entre a religião e o sentido da vida dos subalternos, em especial no tocante ao fornecimento de elementos para o seu folclore. Nesse cenário, o partido político, em sentido gramsciano, por meio de seus intelectuais orgânicos e tradicionais, torna-se o grande educador das massas populares, e, por meio da filosofia da práxis, ocupa, na consciência delas, o lugar teórico e prático da religião, como norma de vida moral e intelectual.

CAPÍTULO I

A POLÍTICA E A RELIGIÃO EM GRAMSCI E MAQUIAVEL

1. Antonio Gramsci e a religião

Antonio Gramsci (1891 – 1937) não é um pensador contrário à religião, conforme muitos, ao fazerem uma generalização apressada, o acusam; antes é um autor atento às ações da religião cristã, em especial as praticadas pela Igreja Católica, e as consequências das influências que exerce sobre os subalternos. O que podemos dizer é que “quando se refere à religião em geral, Gramsci a retrata essencialmente como uma manifestação que nasce das penúrias humanas, da impotência do homem diante do desconhecido e das ‘potências superiores’” (SEMERARO, 2017, p. 87). Portanto, o que Gramsci faz é estabelecer uma severa crítica aos estratos religiosos que inoculam a dominação política e social sob o estandarte da religião. O seu olhar sobre a religião é dialético, porque reconhece que a religião carrega os elementos utópicos essenciais à condição humana, tais como os ideais de justiça, liberdade e fraternidade, que foram motes de muitas lutas históricas e ainda continuam a ser referências, já que,

[...] a utopia [...] tem um valor político e toda política é implicitamente uma filosofia, ainda que desconexa e apenas esboçada. Neste sentido, a religião é a mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca ‘metafísica’ que já apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar em forma mitológica as contradições reais da vida histórica: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma ‘natureza’, que existe o homem em geral, enquanto criado por Deus, filho de Deus, sendo por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros, e que ele pode se conceber desta forma espelhando-se em Deus, ‘autoconsciência’ da humanidade; mas afirma também que nada disto pertence a este mundo e ocorrerá neste mundo, mas em outro (-utópico-) (GRAMSCI, *QUADERNI DEL CÁRCERE* 11, §62, 1975, p. 1488; *CADERNOS DO CÁRCERE* 11, §62, 2014, p. 205)¹.

¹ Doravante utilizaremos **Q**, para *Quaderni del Cárcere*, no original, e **CC**, para *Cadernos do Cárcere* em português.

Partindo desse pressuposto, percebe-se que a religião tem a capacidade de tornar a vida menos sofrível e, ao mesmo tempo, dar sentido às lutas travadas no cotidiano, pois, como utopia (“nenhum lugar”), coloca a esperança além do mundo, sendo remédio (*pharmakon*) para as feridas abertas nas relações sociais concretas, perpassadas pela injustiça e exploração, e Gramsci entende que esse papel desempenhado pela religião, é na verdade, uma ação política permeada pela dominação religiosa que exerce domínio sobre as massas populares. Sabe ele que o ser humano se envereda na fantástica arte de elaborar concretamente suas utopias, as quais se tornam linguagem, convenções e normas de conduta, no processo de elaboração da nervura da condição humana. Nesse sentido, as utopias religiosas podem servir de motivação, força e esperança para as lutas dos subalternos; ou induzir um povo à resignação e alienação, tornando-o alheio às transformações sociais do mundo concreto, não metafísico.

O filósofo analisa a questão da dominação religiosa em inúmeros momentos de seus escritos, reflete sobre uma variedade de temas e categorias críticas ao fenômeno religioso, em especial ao cristianismo e ao catolicismo, a partir dos quais analisa a conexão entre a doutrinação do senso comum e a religião, a filosofia e a política. E ao analisar o aspecto religioso, percebe a relevância do cristianismo e da hegemonia da Igreja Católica durante a Idade Média, conectando sua leitura à realidade social e política de seu tempo.

Tendo Gramsci se debruçado prevalentemente não sobre a religião em geral, mas sobre o cristianismo e a Igreja católica, vemo-nos obrigados a buscar, ainda que brevemente, a raiz histórica do cristianismo primitivo e sua veia libertadora. Dentro das condições materiais e existenciais em que se arranjaram os primeiros cristãos, empreendemos a evidenciar a gênese do movimento religioso cristão que tem Jesus de Nazaré como figura central, o Messias prenunciado no Antigo Testamento. Jesus, judeu por descendência, cresceu dentro da tradição judaica, suas pregações foram dirigidas a seu povo e, junto com os primeiros seguidores, rompeu as barreiras do judaísmo, dando origem a um novo fenômeno religioso.

Para compreender os anos 30, marcados pela *Pax Romana*, quando se deu a pregação de Jesus, há que saber que a Palestina estava a cargo de Herodes Magno, fiel a Augusto, imperador romano, que tornara a região de Jesus marcada pela violência, pois “eram inúmeras as revoltas e levantes contra os romanos. O antigo reino de Herodes foi dividido em três partes: Judéia, Peréia e Galiléia” (AZEVEDO, 2002, p. 106). Os romanos reprimiam qualquer manifestação de caráter nacional, mantendo a *Pax* por meio da violência maciça contra os povos tutelados.

Sobre a pessoa concreta de Jesus, pouco se sabe sobre a sua existência história como homem. Somente no século XIX, estudiosos e exegetas passaram a investigar o Jesus da

história, mas o acesso a ele ocorre principalmente pelo Cristo da fé, isto é, por meio das narrativas em torno da figura de Jesus, conforme as experiências de fé das primeiras comunidades. As narrativas oferecem o acesso a uma pessoa de família nada convencional, empobrecida, religiosa, conhecedora das tradições judaicas, e cujas ações se deram a partir da mística com Deus, a quem chamava de Pai. Grosso modo, “Jesus se aparenta com outras figuras de protesto radical de sua época: itinerante, contracultural, taumaturgo, inassimilável às formas normais de vida” (GOMES, 2007, p. 73). Por isso, as lideranças judaicas questionavam o seu comportamento chamando-o de blasfemo, herege. Com efeito, a sua condenação não se dá por razões meramente religiosas, mas também com vistas ao aniquilamento de um movimento popular, pelos religiosos e políticos do período, conforme assevera Jürgen Moltmann (1926-), ao dizer que

A expansão do *Imperium Romanum* estava vinculada à ideia da *Pax Romana* e a *Pax Romana*, por sua vez, vinculada ao reconhecimento compulsório do culto imperial, mesmo com toda a tolerância religiosa romana. O *Imperium Romanum* era uma ordem político-religiosa no mundo daquele tempo. Em Israel, a instalação do estandarte imperial no Templo e a cunhagem da cabeça de César nas moedas foi pelos ‘zelosos da Lei’, como transgressão do primeiro mandamento e como um crime religioso ao qual cabia resistência. Podemos dizer, por isso, que Jesus foi crucificado pelos romanos não apenas por razões táticas e da política cotidiana da ordem e da paz em Jerusalém, mas, no fundo, em nome dos deuses estatais de Roma que asseguravam a *Pax Romana*. Não havia uma política livre de religião nem uma religião livre da política naquelas sociedades (MOLTMANN, 2011, p. 177).

O estilo de vida de Jesus e seus seguidores era visto com desconfiança pelas castas dominantes da época, mas o movimento não tinha a pretensão de ser algo revolucionário, o grupo de pessoas itinerantes visava apenas pregar uma nova maneira de viver a partir de uma reinterpretação da tradição judaica. Com a morte de Jesus na cruz, os governantes acreditavam que o movimento se dissiparia, contudo, o movimento não se enfraqueceu, muito pelo contrário, suas práticas e ensinamentos ecoaram por vários lugares.

Nas primeiras décadas de sua existência, as comunidades cristãs não trouxeram problemas aos governantes, por isso “O Império Romano abria espaço de integração cultural para a diversidade de seus súditos [e o] cristianismo não era nem mesmo visto como uma cultura exótica demais para ser aceita, era como que uma anticultura que ameaçava as funções da vida cívica” (VENTURINI; COSTA, 2018, p. 15). No governo de Nero (54-68 d.C.), aparecem medidas contra os cristãos e a opinião pública calunia os primeiros cristãos, por julgar o seu modo de vida escandaloso. A valorização das mulheres, os rituais religiosos e o afetuoso modo com que se tratavam, formavam uma contracultura dentro do Império, porque

A convivência social fraterna dentro das comunidades cristãs era inoportuna para a ordem romana, pois essa se baseava nas distinções de classe, origem, riqueza, social e jurídica. Ou seja, o cristianismo ia de encontro à espinha dorsal das relações sociais romanas pautadas pelas desigualdades sociais e jurídicas (VENTURINI; COSTA, 2018, p. 13).

A partir dessa visão romana sobre o cristianismo primitivo, Gramsci reconhece que o seu fermento revolucionário permaneceu nos grupos religiosos cristãos, mesmo dentro do cristianismo institucionalizado, porque permaneceu nele a diversidade de modos de ser e de viver a fé. Desde já, esclarecemos que o olhar de Gramsci sobre a religião se faz no contexto da Itália de seu tempo, quando promove uma criteriosa análise sobre o papel da Igreja Católica junto aos subalternos.

O autor sardo não examina a religião de modo geral, como o faria um cientista da religião, mas a investiga detidamente a partir do cristianismo, criticando-o de modo mais contundente em um ponto específico: o cristianismo emoldurado nas estruturas da Igreja Católica Apostólica Romana. Pois, para ele, “a cristalização do cristianismo nas instituições eclesiásticas da Itália havia se tornado grande entrave para a emancipação das massas, para a formação de uma política autônoma e para a constituição de um Estado leigo de caráter nacional-popular” (SEMERARO, 2017a, p. 88).

O terreno no qual o filósofo colhe os substratos de sua pesquisa é fértil quanto à religião, já que ele parte do chão da Itália, formada por um emaranhado de tendências religiosas, e, que, além do catolicismo, recebeu influência da cultura religiosa otomana e de religiões primitivas. Suas análises levam-no a identificar algo comum nas religiões: o dualismo religioso, que, de um lado, tem a natureza como realidade exterior e objetiva; e, de outro, o homem é tomado como espírito, independente do mundo material. E essa crença atinge tanto os religiosos quanto os que são indiferentes à religião, já que os conhecimentos religiosos são difundidos por seus líderes até se tornarem senso comum. Sobre isso, o filósofo marxista diz o seguinte:

Dado que todas as religiões ensinaram e ensinam que o mundo, a natureza, o universo, foi criado por Deus, antes da criação do homem e, portanto, que o homem já encontrou o mundo pronto e acabado, catalogado e definido de uma vez por todas, essa crença tornou-se um dado férreo do ‘senso comum’, vivendo com a mesma solidez ainda quando o sentimento religioso está apagado e adormecido (GRAMSCI, Q11, §17, 1975, p. 1412; CC11, §17, 2014, p. 130).

A modernidade criou, de forma paradigmática, as bases para as grandes mudanças sociais e políticas, começando por desconstruir a ideia de uma providência divina que governava a história dos homens, a qual dá lugar ao imperativo da autonomia humana na difícil tarefa de condução da vida social e política. De modo que, “a época moderna (...) deu passos

decisivos para superar a concepção mágica e metafísica de mundo, inaugurando assim uma sociedade fundamentada sobre a ciência, a liberdade, a política e o protagonismo das massas” (SEMERARO, 2017a, p. 87). Assim,

O caráter sagrado de autoridade é rejeitado, e a cidade terrena não se encontra submetida à cidade celestial. De fato, a razão política clássica contemplava o divino na majestade da própria civilização humana, enquanto a razão política moderna, sendo técnica e instrumental, perdeu esse caráter contemplativo. Assim sendo, os laços que unem os indivíduos autônomos em sociedade são autocentrados. A legitimidade da sociedade é dada pelos indivíduos e, por isso, a sociedade se legitima a si mesma a partir de si mesma, sem interferência de nenhum outro poder ou *matrix* teológica (SOUZA, 2005, p. 33).

Nos escritos da juventude, Gramsci se refere à religião de forma mais ácida, posicionando-se contra o atraso, a superstição e a entrega ao sofrimento em prol do merecimento da pátria celeste. Nos *Cadernos do Cárcere*, a dialética de seu pensamento alarga os horizontes sobre a noção religiosa, levando-o a apresentar três definições de religião²: “confessional”, “leiga” ou “laical” e “religião como senso comum”. A “confessional”, presente no Q6, §41, p. 715 e CC, §41, p. 209, é tomada emprestada de Nicola Turchi, de seu *Manuale di storia delle religioni*, de 1922³, e está ligada à relação de dependência do ser humano com a divindade e cuja relação com o sagrado se dá em forma de culto pessoal e coletivo. Nessa concepção, a religião se alicerça nos seguintes elementos:

1º) a crença de que existe uma ou mais divindades pessoais que transcendem as condições terrestres temporais; 2º) o sentimento dos homens de que dependem destes seres superiores que governam totalmente a vida do cosmo; 3º) a existência de um sistema de relações (culto) entre os homens e os deuses (GRAMSCI, Q6, §41, 1975, p. 715; CC6, §41, p. 210, 2007).

Tal concepção está ligada à crença monoteísta e à politeísta, seu objeto de culto é transcendente e promove o sentimento de que a providência divina governa a história, cabendo ao homem manter sua relação com a divindade por meio de ritos e cultos. Gramsci identifica o

² A pesquisa de Cristiane Almeida de Azevedo sobre o Conceito de *Religio* demonstra que no tronco latino, a origem de *religio* foi o tema de contestações intermináveis. Em Cícero (106 – 43) o termo deriva do sentido de *relegere*, reler, rever com esmero; com Tertuliano (160-220), Lactâncio (250-325) e Santo Agostinho (354-430), *religio* deriva de “*religare*”. *Relegere* se refere ao ato de escolher, de fazer um movimento reflexivo. O vocábulo *religio* referente ao culto arcaico romano não era suficiente para abarcar a “verdadeira” religião cristã. Para Tertuliano, Lactâncio e Santo Agostinho, a religião está relacionada à separação e difere do que a cerca, do existente. Para Lactâncio *religio* se relaciona a *religare* e aos laços de piedade entre o homem e o seu Deus. Santo Agostinho usa o termo *religere*, reeleger, no sentido de retorno ao criador, o qual está no centro da existência (AZEVEDO, 2010).

³ “La parola religione nel suo significato più ampio, denota un legame di dipendenza che riannoda l’uomo a una o più potenze superiori dalle quali sente di dipendere ed a cui tributa atti di culto sia individuali che collettivi” (TURCHI, 1912, p. 25 *apud* GRAMSCI, Q6 §41, p. 715).

cristianismo como a religião que coaduna esses elementos, haja vista que se alicerça na crença numa divindade criadora que governa providencialmente a ordem do mundo e cujos ritos aproximam o divino e o humano. A partir da religião confessional, ele expõe sua posição teórica acerca da religião, distanciando-se de toda posição religiosa que desconsidera a transcendência.

Sobre essas questões, comentando Gramsci, Portelli diz:

Ora, o estudo da religião nos *Quaderni* apresenta-se sobretudo sob a forma da análise crítica da função prática da ideologia religiosa e dos meios de combatê-la - ou de neutralizá-la. Também esta primeira definição da religião tem dois prolongamentos precisos nos *Quaderni*: a crítica da religião como crença numa divindade transcendente e como alienação do homem. O estudo da relação cultural e por isso das práticas religiosas, principalmente na Igreja Católica (PORTELLI, 1984, p. 22).

Nesse aspecto, Gramsci se distancia de Salomão Reinach (1858-1932), que concebe a religião como um conjunto de interditos que impendem o livre exercício das faculdades mentais, em primazia da crença em poderes sobrenaturais. Para Gramsci, “esta definição é bastante ampla e pode compreender não só as religiões, mas também qualquer ideologia social que tende a tornar possível a convivência e por isso obstaculiza (com escrúpulos) o livre (ou arbitrário) exercício das nossas faculdades” (GRAMSCI, Q6, §41, 1975, p. 715; CC6, §41, 2007, p. 210). Ademais, delimita seu objeto de análise: o cristianismo emoldurado na Igreja Católica, identificando nele uma série de tendências ou grupos sob o nome cristianismo.

Quanto à concepção de religião “leiga” ou “laical”, de Benedetto Croce (1866-1952), o filósofo italiano não apenas a critica, mas também a ela se opõe, porque,

Para Croce, a religião é uma concepção da realidade, com uma moral adequada a esta concepção, apresentada em forma mitológica. Portanto, [para ele], é religião toda filosofia, ou seja, toda concepção do mundo, na medida em que se tornou ‘fê’, isto é, em que é considerada não como atividade teórica (de criação de um novo pensamento), mas sim como estímulo à ação (atividade ético-política concreta, de criação de nova história) (GRAMSCI, Q10, §5, 1975, p. 1217; CC10, §5, 2014, p. 289).

Para Gramsci, a abordagem croceana da religião é uma forma inferior ou irracional de concepção do mundo, trata-se de uma forma mitológica e de um instrumento ideológico de controle social. Daí rechaçá-la por entender que suas consequências negativas podem induzir os subalternos a uma postura passiva diante de uma realidade que carece de justificativa.

A empreitada rumo à emancipação das massas pertence à política, que é o sustentáculo final da filosofia da práxis, e marca a transposição do pensamento para a ação efetiva e não para a libertação histórica de grupos sectários. Trata-se de uma nova intelectualidade coletiva,

esboçada na materialização do partido do operariado. Ao mudar o modo de produção, a sociedade capitalista também mudou as condições da vida material dos homens, inclusive sua busca pelo sagrado, e isso porque a institucionalização da fé tende a se curvar ao corpo burocrático da sociedade burguesa. Na direção contrária, Gramsci visa levar o ser humano ao encontro de si mesmo, como partícipe de uma coletividade, porém ofuscado historicamente pelo domínio econômico-social e ideológico de uma minoria sobre a maioria. Com efeito,

[...] é ideologia toda concepção particular dos grupos internos da classe que se propõem ajudar a resolver problemas imediatos e restritos. Mas, para as grandes massas da população governada e dirigida, a filosofia ou religião do grupo dirigente e dos seus intelectuais apresenta-se sempre como fanatismo e superstição, como motivo ideológico próprio de uma massa servil. E o grupo dirigente não se propõe, talvez, perpetuar este estado de coisas? Croce deveria explicar os motivos pelos quais a concepção de mundo da liberdade não pode se tornar elemento pedagógico no ensino das escolas elementares, bem como as razões pelas quais ele próprio, quando ministro, introduziu nas escolas elementares o ensino da religião confessional (GRAMSCI, Q10, §10, 1975, pp. 1231-2; C10, §10, 2014, pp. 302-3).

Por conseguinte, o autor sardo reprovava o projeto croceano de educação por esse induzir e justificar a introdução da religião e do ensino religioso nas escolas como forma de conhecimento popular (LA PORTA, 2017). Em seu lugar, coloca a filosofia e seu papel primordial de criticar a religião e de superar a dialética da religião, já que

A filosofia é uma ordem intelectual, o que nem a religião nem o senso comum podem ser. Ver como, na realidade, tampouco coincidem religião e senso comum, mas a religião é um elemento do senso comum desagregado. Ademais, 'senso comum' é um nome coletivo, como 'religião': não existe um único senso comum, pois também ele é um produto e um devir histórico. A filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum e, nesse sentido, coincide com o 'bom-senso', que se contrapõe ao senso comum (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1378; CC11, §12, 2014, p. 96).

A crítica à abordagem religiosa croceana aparece muito ligada à ideologia em geral, todavia, embora a noção de religião transite no campo ideológico, “a ideologia não é um conjunto cultural coerente: como concepção do mundo chamada a se difundir no conjunto do corpo social, mas compreende muitos graus culturais de acordo com os grupos sociais onde se expande” (PORTELLI, 1984, p. 23).

A terceira concepção de religião, “como senso comum”, é discutida por Gramsci nos *Cadernos* (Q11, §12 -13; Q24, §4; Q27, §1-2), construída no interior de um debate amplo sobre a cultura popular, quando analisa o amálgama entre a linguagem, o senso comum e o folclore. Neles percebemos que a linguagem não é apenas um sistema de signos, mas nela está contida um conjunto de noções e conceitos determinados que permitem o ser humano se situar no

mundo e na sociedade em que vive. Nesse aspecto, o senso comum é o folclore da filosofia e ocupa a bissetriz entre o que é entendido de forma comum e a filosofia. Para Portelli,

Gramsci considera que a religião, por sua heterogeneidade ideológica e social, se assemelha ao senso comum e ao folclore; de um lado, a religião não é um conjunto ideológico homogêneo, mas subdividido concretamente em sub-religiões; de outro lado, a religião fornece ao senso comum e ao folclore uma grande parte de sua sedimentação ideológica (PORTELLI, 1984, p. 25).

Por esse caráter de heterogeneidade ideológica e social, a religião se aproxima do senso comum e do folclore, sendo, esses últimos, grande parte de seu substrato ideológico. Ao passo que a filosofia se caracteriza por sua sistematicidade e organicidade, como uma abóboda que une os pontos de todo o bloco ideológico. Nesse aspecto, senso comum, religião e folclore se caracterizam pela falta de unidade.

É necessário analisar a relação entre religião e senso comum porque, para Gramsci, precisamente o senso comum é portador de uma filosofia espontaneísta ligada à concepção de mundo das massas populares. Muito embora reconheça a importância da espontaneidade entre as massas populares, a questão nevrálgica evidenciada pelo filósofo aqui é que o senso comum e a religião não colaboram para uma visão orgânica de mundo ou para o desenvolvimento da autonomia dos subalternos, ao contrário, favorece a manutenção da dominação sobre as grandes massas.

A filosofia da práxis gramsciana esgarça a crítica à religião no que tange à sua ligação com o senso comum, porque é essa ligação que forma o substrato que alimenta e sustenta o senso comum (GRAMSCI, Q11, §13, 1975, p. 1397; CC11, §13, 2014, p. 115). O autor sardo, contudo, não mira a religiosidade do ser humano enquanto abertura antropológica à transcendência, mas se preocupa com o fato de a vida rasa ser mantida por convicções religiosas e de senso comum, e essas servirem à manutenção da ordem preestabelecida pelos dominadores da consciência política. Nessa direção, Anita Schlesener assevera que

uma questão fundamental a salientar é que não se trata de propor uma nova ontologia, mas de fazer uma crítica ao pensamento religioso e seus desdobramentos na filosofia e na política. Trata-se, fundamentalmente, de entender como as religiões atuam ideologicamente nas estruturas de poder, contribuindo para consolidar a ordem instituída no imaginário do senso comum. É neste sentido que entendemos a atualidade do pensamento de Gramsci a propósito da religião e da religiosidade, quando acentua o poder fundamentalmente ideológico da religião, tanto pelo ideário transcendente quanto pela educação sistematicamente repressiva, que forma o modo de pensar dos indivíduos desde a primeira infância (SCHLESENER, 2020, p. 13).

Por esse viés, é tarefa da filosofia a contraposição ao senso comum e às formas religiosas que alienam os sujeitos históricos, absorvidos pela hegemonia da classe que detém o poder. Por isso, Gramsci sublinha a necessidade de averiguar o que se absorve na existência individual e coletiva e que não passa pela análise crítica, haja vista que o processo de busca da identidade e consciência crítica atravessa o entendimento do tipo de sujeito histórico que se constitui em uma determinada sociedade e das relações que trava nos vários contextos da vida.

Em vista disso, o tratamento dado por ele ao senso comum se estende à religião, já que a religião permeia o senso comum, por isso os aspectos acríticos, passivos, dualistas, metafísicos e desagregados do senso comum merecem atenção especial da filosofia da práxis. O mesmo se aplica aos aspectos positivos como os extratos progressivos, as raízes dialéticas e a contraposição à cultura dominante. Assim é necessário que todas estas dimensões amadureçam, a fim de superar as incoerências do senso comum e compor um novo senso comum ou bom senso, perpassado pela crítica. Pois, a massa levada pelo imediatismo e falta de consciência de si e de seu papel como agente histórico da emancipação popular, carece das armas da crítica filosófica. Noutra direção,

A filosofia da práxis não busca manter os ‘simples’ na sua filosofia primitiva de senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. [...] O homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta sua ação, a qual, não obstante, é um conhecimento do mundo na medida em que o transforma (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, pp. 1384-5; CC11, §12, 2014, p. 103).

A grande crítica de Gramsci não é, pois, sobre as religiões em geral, é sobre aquelas de caráter universal, como a religião cristã, ligadas a vários grupos e subgrupos sociais e culturais que fazem emergir na cosmovisão dos grupos populares o solo sobre o qual se sedimentam as bases do senso comum e do folclore. E isso porque, “os elementos principais do senso comum são fornecidos pelas religiões e, conseqüentemente, a relação entre senso comum e religião é muito mais íntima do que a relação entre senso comum e sistemas filosóficos dos intelectuais” (GRAMSCI, Q11, §13, 1975, pp. 1396-7; C11, §13, 2014, p. 115).

Por esses aspectos, o senso comum é identificado pelo autor dos *Cadernos* como uma visão de mundo, diferentemente de autores que o consideram como a base da filosofia ou que o criticam. Para ele, todas as formas de encarar o senso comum resultam da tentativa de superar um certo senso comum para a criação de outro mais justaposto à concepção de mundo do grupo dirigente. Logo, manter os subalternos neste ou naquele senso comum não importa, desde que a concepção de mundo desagregada não afete a realidade imposta pela classe dominante.

O que Gramsci ensina é, portanto, que não existe visão de mundo pior ou melhor, existem aquelas que permitem a exploração ou a superação da exploração. Ademais não encara o pensamento religioso de forma infantil, como fez o iluminismo, mas considera que a visão de mundo impetrada pelas religiões é mais uma entre tantas concepções de mundo. A questão central é saber se essa visão colabora ou não para a emancipação dos subalternos ou se os mantém na subalternidade, se os coloca à margem do seu fazer histórico⁴. A vista disso, ele expõe sua crítica à religião católica, dizendo:

Toda religião, inclusive a católica (ou antes, sobretudo a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer ‘superficialmente’ unitária, a fim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multiplicidade de religiões distintas e frequentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo (GRAMSCI, Q11, §13, 1975, p. 1397; CC11, §13, 2014, p. 115).

Essa heterogeneidade do catolicismo se deve ao fato dessas concepções de mundo fragmentadas não pertencerem aos grupos dominantes da sociedade, mas estarem ligadas aos grupos subalternos. Os quais, por sua vez, recorda o filósofo italiano, não estão à margem por iniciativa própria, incompetência crônica, passividade mórbida, mas devido às condições materiais e existenciais a que estão submetidos pelos grupos dominantes. Com efeito, o grupo social que tem concepção de mundo limitada, por razões de submissão e subordinação intelectual, acaba assumindo o universo do grupo dominante, isto é, assimilando uma realidade histórico-social que não é a sua.

Ao considerar o termo ideologia em sentido mais amplo, como concepção de mundo e como manifestação nos âmbitos da vida individual e coletiva, deve-se observar as dificuldades de um grupo manter organicamente uma ideologia, a fim de compreender que a força das religiões, e principalmente da Igreja Católica, se volta, segundo Gramsci, para a união doutrinária capaz de impedir a bifurcação entre estratos intelectualmente superiores e inferiores. A sua sagacidade está em impedir a existência oficial de duas religiões, a dos intelectuais e a

⁴ Numa carta de 15 de junho de 1931, à sua mãe, após recordar alguns fatos da infância e visando se retratar, Gramsci relata um mal-entendido referente à religiosidade dela, nos seguintes termos: “(...) Todas as questões da alma e da imortalidade da alma e do paraíso ou do inferno não são no fundo senão um modo de ver esse simples fato: que cada ação nossa transmite-se nos outros segundo o seu valor, bom ou mau, e passa de pai para filho, de uma geração para outra em movimento perpétuo. Uma vez que todas as recordações que guardamos da senhora são de bondade e de coragem e deu ainda as suas forças para nos criar, isto significa que já se encontra desde agora no único paraíso real que existe, e que para as mães julgo ser o coração dos próprios filhos. Está vendo o que lhe escrevi? De resto não deve pensar que eu queira ofender as suas opiniões religiosas e depois penso que está de acordo comigo mais do que parece” (GRAMSCI, 1978, p. 209). Esse trecho permite-nos afirmar que Gramsci, embora não seja adepto de uma visão religiosa transcendente, não é radical no sentido de negação do outro por sua crença, mas está atento ao efeito que a religião exerce sobre a vida humana, como ilustrado nesse exemplo.

dos simples, e, no caso da Igreja católica, esse processo foi possível devido à capacidade organizativa do clero de manter-se junto aos subalternos. Os jesuítas foram a mola mestra desse processo, sublinha o sardo:

Os jesuítas foram, indubitavelmente, os maiores artífices deste equilíbrio e, para conservá-lo, eles imprimiram à Igreja um movimento progressivo que tende a satisfazer parcialmente as exigências da ciência e da filosofia, mas com um ritmo tão lento e metódico que as modificações não são percebidas pela massa dos simples, embora apareçam como ‘revolucionárias’ e demagógicas aos olhos dos ‘integristas’ (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1381, CC11, §12, 2014, p. 99).

A crítica do autor marxista aos jesuítas representa uma crítica ao comportamento estratégico da Igreja Católica que, por meio de seus intelectuais clérigos, busca manter sua unidade e poder. Entre as estratégias para atingir seus objetivos, estava a tentativa de domínio do ramo das publicações, mas a polêmica não se restringe a esse viés, se estende a todo um debate que ele fomenta por meio de sua filosofia da práxis, a qual se coloca “como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou mundo cultural existente)” (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1383; CC11, §12, 2014, p. 101). Daí apontar que

A relação entre filosofia ‘superior’ e senso comum é assegurada pela ‘política’, do mesmo modo como é assegurada pela política a relação entre o catolicismo dos intelectuais e o dos ‘simples’. As diferenças entre os dois casos são, todavia, fundamentais. O fato de que a Igreja deva enfrentar um problema dos ‘simples’ significa, justamente, que existiu uma ruptura na comunidade dos ‘fiéis’, ruptura que não pode ser eliminada pela elevação dos ‘simples’ ao nível dos intelectuais (a Igreja nem sequer se propõe esta tarefa ideal e economicamente desproporcional em relação às suas forças atuais), mas mediante uma disciplina de ferro sobre os intelectuais para que eles não ultrapassem certos limites nesta separação, tornando-a catastrófica e irreparável (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, pp. 1.383-4; CC11, §12, 2014, pp. 101-2).

Nessa interpretação gramsciana, a política assume papel fundamental como elo que une os subalternos em torno de uma visão de mundo mais ampla e devido à capacidade de a política torná-los construtores de sua própria história. A Igreja Católica, como aparelho privado de ideologia e de hegemonia, não intenta elevar o nível cultural e crítico das grandes massas populares ligadas a ela. Por isso, a crítica de Gramsci à religião é direcionada à religião cristã católica hierarquizada, jesuitizada, estagnada, sem efeito positivo sobre a vida concreta de seus fiéis. Apesar disso, ele reconhece o valor do cristianismo primitivo e o seu potencial revolucionário, e o importante papel que a Igreja Católica desempenha no período Medieval e também no seu próprio tempo, por meio dos cristãos progressistas católicos: intelectuais ou do povo, promoveram mudanças em prol de uma sociedade com homens e mulheres livres e justos.

Gramsci entende que a religião organiza uma visão própria de mundo, o problema é quando essa visão de mundo não permite a emancipação dos subalternos. O judaísmo antigo, a religião grega e o cristianismo primitivo (até sua absorção como religião do Império) alcançaram seus objetivos porque foram religiões que ofereceram o amálgama capaz de unir as diferenças em torno de um propósito comum. Mas, para ele, cabe à política ser o amálgama desse novo elemento unificador, nesse aspecto, a política seria a nova religião que cumpriria o papel de “*religare*” os seres humanos entre si. Nesse contexto, Giovanni Semeraro elucida que

Os *Cadernos do cárcere* não se dedicam apenas à crítica do complexo universo hegemônico estabelecido pelas classes dominantes, mas traçam os caminhos para uma teoria política dos subalternos, desenham um projeto alternativo de mundo construído a partir de sujeitos políticos que se organizam para sair do ‘velho quadro’ da burguesia estruturada sobre a divisão das classes, sobre a estrutura inquestionável de comando-obediência, governante-governado, dirigente-dirigido, sobre o trabalho mecanizado pelo ‘americanismo e fordismo’, a separação centro-periferia, a guerra e repressão, o fascismo e a Igreja, a escola tradicional e o sistema de manipulação cultural (SEMERARO, 2012, pp. 64-5).

O autor sardo investiga o papel da religião junto aos subalternos no seu contexto italiano, embora não se preocupe em fazer uma longa arqueologia da religião. Apesar disso, sua teoria pode ser utilizada para ler o passado dentro das condições históricas no tocante à relação subalternidade e religião. Em termos históricos, sua análise se inicia com o cristianismo primitivo, visando entender como uma religião de subalternos sofre uma guinada na história europeia, em especial, no contexto italiano. Ademais, aponta as mudanças ocorridas na religião cristã no cenário europeu e analisa o papel da religião na conformação dos subalternos. Procura meios de superação das ideologias religiosas e seu papel na manutenção da dominação e subalternidade dos simples, sem promover transformações sociais para as camadas populares. A vista disso, analisa-se a seguir o papel do cristianismo primitivo, em Gramsci.

1.1. O embrião revolucionário do cristianismo primitivo à luz do marxismo

O cristianismo primitivo surgiu na periferia do Império como movimento de massa, de escravos e excluídos, importando tanto elementos do politeísmo greco-romano quanto dos etruscos, desempenhando papel revolucionário em favor dos subalternos. As primeiras comunidades cristãs faziam a releitura de Jesus à luz da tradição do povo judeu, vendo-o como o verdadeiro Messias enviado por Deus, e embora muitos judeus esperassem um messias

belicoso, capaz de encarar o poder hegemônico da época com armas, Jesus revolucionou a história do Ocidente pregando a paz e combatendo a violência. Portanto

O cristianismo se origina [, pois,] como uma religião de movimentação geográfica, social e cultural intensas. Jesus de Nazaré e seus discípulos eram pregadores itinerantes que tinham como objetivo pregar sua mensagem a todo o povo de Israel. Mas eles também causaram escândalo por circular entre grupos sociais considerados impuros, como os estrangeiros, prostitutas, cobradores de impostos, etc. Em algum momento, entre a missão de Jesus na Galileia e os primeiros anos da vida das comunidades, a pregação dos seguidores de Jesus de Nazaré alcançou as comunidades judaicas da diáspora de grandes centros urbanos como, por exemplo, Antioquia, capital da província romana da Síria (NOGUEIRA, 2015, p. 38).

A maior parte dos imperadores romanos adotaram a perseguição e a condenação institucionalizada aos cristãos com o auxílio da opinião pública. As perseguições generalizadas, religiosa, econômica e moral, contudo, surtiram efeito inverso ao esperado pelos governantes, pois a expansão das ideias do nazareno e da fé que engatilhava a ideologia cristã promoveram uma força vital duradoura que desencadeou o surgimento de um fenômeno religioso que se espalhou por todo o Império Romano, até ser capitulada como religião oficial, substituindo, aos poucos, o politeísmo greco-romano.

O olhar sobre a veia revolucionária do cristianismo primitivo aparece na tradição marxiana em Friederich Engels (1820-1895), na obra *“Escritos de Marx e Engels sobre a Religião”*, de onde Gramsci retira grandes contribuições para suas análises e, ainda, em *“O Socialismo e as Igrejas: o comunismo dos primeiros cristãos”*, de Rosa Luxemburgo (1871-1919), no qual procura conscientizar o operariado polonês católico, duramente atacado nos sermões da Igreja. Essa tradição faz um paralelo entre a “revolução cristã antiga” e a revolução socialista, e dela, mas não só, Gramsci assimila pressupostos teóricos que o levam a refletir sobre o papel do cristão primitivo e dos membros do partido comunista, expondo-o no artigo *“O Partido Comunista”*, publicado em duas partes (04/09 e 09/10/1920) em *L’Ordine nuovo*.

No opúsculo *“Contribuição para a História do Cristianismo Primitivo”* (1895), Engels elabora uma tessitura reflexiva colocando lado a lado, guardadas as devidas proporções, o cristianismo e o socialismo, nos seguintes termos:

A história do cristianismo primitivo oferece curiosos pontos de contato com o movimento operário moderno. Como este, o cristianismo era, na origem, o movimento dos oprimidos: apareceu primeiro como a religião dos escravos e dos libertos, dos pobres e dos homens privados de direitos, dos povos subjugados ou dispersos por Roma. Os dois, o cristianismo como o socialismo operário, pregam uma libertação próxima da servidão e da miséria; o cristianismo transpõe essa libertação para o Além, numa vida depois da morte, no céu; o socialismo coloca-a no mundo, numa transformação da sociedade (ENGELS, 2007, p. 1).

O potencial revolucionário da massa religiosa pode ser identificado principalmente no *cristianismo primitivo* e, para o comentador brasileiro Michael Löwy, Engels foi o teórico que melhor percebeu esse potencial, porque,

O interesse de Engels pelo cristianismo primitivo não é puramente arqueológico: sustenta-se em duas constatações políticas atuais. Por um lado, a lembrança do primeiro cristianismo está presente em todos os movimentos populares e revolucionários, das heresias medievais ao comunismo operário do século XIX (...). Mesmo depois de 1830, o cristianismo primitivo continua a servir de inspiração para os primeiros comunistas operários alemães (Wilhelm Weitling), bem como aos comunistas revolucionários franceses (LÖWY, 1998, pp. 162-3).

Na visão do filósofo inglês, a conexão entre o cristianismo primitivo e o socialismo operário se direciona num humanismo comum a ambos no tocante à proposta de libertar os subalternos da opressão econômica e política. No caso do cristão, a libertação não está apenas no mundo material, mas também espiritual, onde os mártires, os justos, os fiéis que travam lutas contra os males do mundo, encontrarão a verdadeira bem-aventurança. Então não existe um desprezo total por esse mundo, porém, “o cristianismo, como tinha fatalmente de ser, considerando as condições históricas, não queria a transformação social neste mundo, mas no Além, no céu, na vida eterna depois da morte, no *millenium* eminente” (ENGELS, 2007, p. 1).

Já o socialismo, pensa Engels, conecta homens e mulheres dominados pela opressão em suas condições existenciais, começando pela falta da dignidade de sua subsistência, por isso a transformação da vida material deve ocorrer neste mundo, para que a condição de miserável seja extenuada de suas condições de vida. E o embrião revolucionário da transformação do mundo subsistiria, desembocando na Idade Média em forma de revoltas, por isso,

Já na Idade Média o paralelismo dos dois fenômenos se impõe, quando dos primeiros levantamentos dos camponeses oprimidos e, sobretudo, dos plebeus das cidades. Esses levantamentos, tal como todos os movimentos de massas na Idade Média, tiveram necessariamente uma máscara religiosa; aparecem como restaurações do cristianismo primitivo em consequência de uma degenerescência crescente, mas atrás da exaltação religiosa escondem-se, regularmente, muitos interesses positivos deste mundo (ENGELS, 2007, p. 2).

Portanto, em certa medida, as revoltas na Idade Média tiveram um elemento combativo do cristianismo primitivo contra a realidade opressora e Engels o identifica principalmente no livro do Apocalipse e nas Cartas às sete Igrejas da Ásia Menor (ano 69 d.C.), escritos em momentos de grande perseguição aos cristãos, porém, nem de longe se percebia o movimento se tornando um dos elementos mais revolucionários da história. Apesar disso, entendia que nele

havia “o sentimento belicoso e uma certeza de vencer que desapareceram completamente nos cristãos dos nossos dias e não se reencontra senão no outro polo da sociedade, entre os socialistas” (ENGELS, 2007, p. 9). A falta de consciência inicial e a espontaneidade do movimento são características que se observam no cristianismo incipiente e no socialismo, que surgem como verdadeiros movimentos de massa, que são confusos e apresentam contradições internas precisamente porque faltam neles os princípios da clareza e coerência.

Esse paralelismo entre cristianismo primitivo e revolução socialista se verifica também em Rosa Luxemburgo, que, apoiando-se nas investigações históricas de Marx e Engels, reelabora-o visando a esclarecer os operários cristãos poloneses, que eram atacados nos sermões católicos, também por defenderem os sociais-democratas. Na citada obra, Rosa compara o Estado de Roma da época de Jesus à Rússia Czarista, pois em Roma uma parcela da população vivia no luxo, enquanto a maior parte da população necessitava de migalhas para sua subsistência, logo, em certos momentos Roma acalma os ânimos dos subalternos distribuindo alimentos, exceto entre os mendigos e escravos, cuja rebeldia era reprimida pelo braço estatal.

Perante esse cenário, Rosa afirma que “os desgraçados se voltam para o Céu procurando nele a salvação. A religião cristã aparecia para aqueles infelizes seres como uma tábua de salvação, um consolo e um estímulo e tornou-se, logo desde o princípio, a religião dos proletários romanos” (LUXEMBURGO, 2015, p. 20). Naquele contexto, o comunismo cristão visava a partilha de bens, e não a coletivização das unidades de produção e instrumentos de trabalho, desejavam apenas que os donos das riquezas abraçassem a religião e colocassem seus bens à disposição da comunidade. A grande partilha ocorrera nos séculos I e II, e à medida que o cristianismo se espalhava pelo território ia desaparecendo algumas práticas fraternas, assim, o comunismo cristão sequer conseguiu reduzir as desigualdades entre os próprios cristãos, menos ainda, quando passou a ser a religião oficial do Império Romano. Daí Rosa dizer:

O comunismo, esta comunidade de consumo de bens, que os primitivos cristãos proclamaram, não podia ser posta em prática sem o trabalho comum de toda a população, na terra, como propriedade comum, e também em oficinas comunais. No período dos primeiros cristãos, era impossível iniciar o trabalho comunal (com meios comunais de produção) porque, como nós já afirmamos, o trabalho baseava-se, não em homens livres, mas em escravos que viviam à margem da sociedade (LUXEMBURGO, 2015, p. 30).

Por suas palavras, Luxemburgo atualiza os fermentos do comunismo primitivo no horizonte das lutas que devem ser travadas em prol da igualdade entre os homens, pois, se os primeiros cristãos não conseguiram transformar a realidade produtiva, no contexto de Rosa isso era possível, por se tratar de trabalhadores que vendem sua força de trabalho, e, por isso, são

explorados e expropriados do benefício do seu trabalho. Assim, quando o clero polonês se volta contra os operários e os revolucionários, coloca-se contra os fundamentos de uma religião que reduziu a miséria e fez sobreviver, por algum tempo, a fraternidade e a solidariedade. Porém, a própria religião se torna desigual e multifacetada economicamente, mesmo dentro de sua hierarquia. A tangente que perpassa Engels, Rosa e Gramsci, em relação ao cristianismo primitivo, contém valores revolucionários comuns, e permite ver como uma religião de subalternos estremece uma estrutura e pode incutir sua ideologia. Daí Gramsci intuir que

O Partido Comunista é [...] a única instituição que pode seriamente confrontar-se com as comunidades religiosas do cristianismo primitivo; nos limites em que já existe o Partido, à escala internacional, pode tentar-se uma comparação e estabelecer-se uma ordem de juízos entre os militantes pela Cidade de Deus e os militantes pela Cidade do Homem; o comunista não é de certo inferior ao cristão das catacumbas. Pelo contrário! O fim infável que o cristianismo punha aos seus modelos é, pelo seu mistério sugestivo, uma justificação plena de heroísmo, da sede de martírio, da santidade (GRAMSCI, 1977a, p. 196).

O excerto do artigo *O Partido Comunista*, publicado durante o *biennio rosso* (1919-1920), demonstra o papel do Partido Comunista na organização dos operários e o modo como o cristão antigo lutava mesmo em meio às perseguições e sacrifícios, como é próprio aos movimentos que visam transformar a realidade. No texto, subjaz a ideia de uma reforma moral e intelectual, quando aponta que as condições materiais, sociais e morais dos subalternos devem ser transformadas pelo partido, que, em sentido gramsciano, é entendido como um organismo que integra as lutas dos subalternos na transformação do mundo. E isso porque, para Gramsci,

O Partido Comunista é o instrumento e a forma histórica do processo de íntima libertação pela qual o operário passa de *executor* a *iniciador*, passa de *massa* a *dirigente* e *guia*, passa de braço a cérebro e vontade; na formação do Partido Comunista pode-se colher o germe de liberdade que terá o seu desenvolvimento e a sua plena expansão quando o Estado operário tiver organizado as condições materiais necessárias. O escravo ou o artesão do mundo clássico ‘conheciam-se a si próprios’, atuavam a sua libertação entrando para a comunidade cristã onde concretamente sentiam ser iguais, serem irmãos porque filhos do mesmo pai (GRAMSCI, 1977a, p. 197).

O filósofo marxista observa que a classe operária tem uma responsabilidade histórica tal como a dos subalternos religiosos do mundo romano, e esta deve se organizar no Partido Comunista, cuja tarefa é unificar todas as lutas sociais, abrigando as diferentes lutas populares italianas, do campo às fábricas, elevando-as ao mesmo nível de igualdade e tornando-as vetores dos novos rumos da política e da produção. Na avaliação de Portelli, Gramsci apresenta duas perspectivas de análise do cristianismo: como passagem da concepção cristã do mundo traduzido em atitudes; e como um tipo de movimento revolucionário, nesse aspecto,

Gramsci e Engels completam-se assim de maneira notável: se a religião cristã pôde triunfar facilmente sobre seus rivais, foi porque ela os superava ideologicamente – Engels –, mas sobretudo porque levava a uma norma de conduta prática revolucionária – Gramsci –. A isto Gramsci acrescenta que o cristianismo primitivo teve a vantagem de ter intelectuais notáveis capazes precisamente de traduzir a religião em atitude prática (PORTELLI, 1984, p. 48).

À vista disso, Gramsci chama a atenção para a figura de São Paulo, que soube elaborar em atitudes práticas os valores da cosmovisão cristã, em níveis moral e político, porque como grande estrategista disseminou a mensagem do Evangelho, traduzindo-o para a ação hegemônica dos seus seguidores e das comunidades. O cristianismo primitivo estremeceu as estruturas romanas ao despontar como movimento ideológico e político dos subalternos, ao ponto de transformar-se em ideologia oficial do Império, após constituir-se como movimento de massa, que aglutinou os oprimidos em torno de uma figura central, portadora de um estilo de vida marginal capaz de criar uma identidade entre os simples, dando-lhes sentido à sua existência.

1.2. A Igreja Católica: de poder hegemônico à posição de partido

Com o Edito de Milão (313 d.C.), Constantino propiciou grande liberdade aos cristãos e apostou no cristianismo como elemento unificador do Império Romano. Com isso, a Igreja passou de seita perseguida à condição de religião oficial do Império, e assim conseguiu neutralizar as classes subalternas através da união da hierarquia eclesiástica com o Império, reconhecendo o cristianismo como ideologia oficial e a Igreja como aparelho ideológico do Estado, galgando uma posição privilegiada nos séculos da denominada Idade Média.

Aqui é importante lembrar que a expressão Idade Média se insere dentro de uma divisão da história tradicional tal como a conhecemos, e enseja o debate acerca do teor político e ideológico que essa divisão carrega em si; e sobre a supremacia da história da Civilização Ocidental em detrimento de outras. Nesse tocante, Gramsci, sobretudo, a partir do *Caderno 10*, aponta que o período medieval carrega o primado da religião, e o moderno, o da política. Para ele, o termo medieval, cunhado no Iluminismo, traz em si o preconceito contra esse período como uma passagem mediana na história humana a ser superada. François Châtelet (1925-1985) trata a questão na obra *“História da Filosofia: de Platão a São Tomás de Aquino”*; diz que

A Idade Média [é uma] expressão muito lastimável, em particular quando se liga a ela a ideia de um período obscuro e obscurantista. Sobre os cerca de dez séculos que separam a queda do Império Romano e os Grandes Descobrimentos, houve certamente períodos de profunda miséria intelectual, moral e física; mas no mesmo momento, na Síria e em Marrocos irradiavam civilizações brilhantes (CHÂTELET, 1995, p. 14).

Os temas “Igreja” e “Igreja Católica” e seus sinônimos aparecem nos escritos gramscianos sem diferenciação, podendo denotar tanto a comunidade dos fiéis quanto a instituição eclesiástica, apontando a conexão entre ambos, e para destacar o papel institucional dos termos utiliza expressões como “papado” ou “Vaticano”. A Instituição Católica, firmada na Itália desde o Império Romano, leva o filósofo a investigar o cosmopolitismo intelectual imperial e sua relação com a Igreja. Já no *Caderno 8*, o seu interesse pelo tema o leva a inserir em vários parágrafos, temas relacionados à questão católica, ainda que de forma embrionária (AGOSTINO, 2017). A Gramsci interessa investigar a ligação da Igreja Católica com as massas populares durante séculos e o papel de intelectual coletivo que desempenha na construção do consenso que lhe permite manter-se junto aos simples.

O consenso constitui uma das categorias basilares para a coesão social; um dos motivos pelos quais o olhar sobre a Igreja Católica não poderia passar despercebido, por isso, ao refletir sobre a fórmula “armas e religião” de Francesco Guicciardini, Gramsci assevera:

A afirmação de Guicciardini de que, para a vida de um Estado, duas coisas são absolutamente necessárias: as armas e a religião. A fórmula de Guicciardini pode ser traduzida em várias outras fórmulas menos drásticas: força e consenso, coerção e persuasão, Estado e Igreja, sociedade política e sociedade civil, política e moral (história ético-política de Croce), direito e liberdade, ordem e disciplina, ou, com um juízo implícito de sabor literário, violência e fraude (GRAMSCI, Q6, §87, 1975, p. 763; CC6, §87, 2007, p. 243).

A coerção numa sociedade pode ser atingida por meio de mecanismos repressivos, o consenso é obtido por meio de aparelhos ideológicos ou hegemônicos, e, como tal, a Igreja promove o consenso popular, sendo, os clérigos, os intelectuais tradicionais arraigados numa estrutura fundiária na Idade Média. Com efeito, elucidou o filósofo italiano,

A categoria dos eclesiásticos pode ser considerada como a categoria intelectual organicamente ligada à aristocracia fundiária: era juridicamente equiparada à aristocracia, com a qual dividia o exercício da propriedade feudal da terra e o uso dos privilégios estatais ligados à propriedade. Mas o monopólio das superestruturas por parte dos eclesiásticos [...] não foi exercido sem luta e sem limitações (GRAMSCI, Q12, §1, 1975, pp. 1514-5; CC12, §1, 2001, pp. 16-7).

O papel de intelectual desempenhado pelos clérigos levou a Igreja Católica a seu apogeu no mundo político e cultural na Idade Média, a qual buscou formar os intelectuais nas bases do pensamento escolástico, ao utilizar-se do conhecimento para ratificar o pensamento e a interpretação da alta hierarquia sobre as questões teológicas. Gramsci observa que, em sua época, tanto a religião católica quanto os partidos, que são aparelhos ideológicos, colocam-se como uma visão orgânica de mundo, e isso

Seria possível explicar observando que tanto o Partido quanto a Religião são formas de concepção do mundo e que a unidade religiosa é aparente, como é aparente a unidade política: a unidade religiosa oculta uma multiplicidade real de concepções do mundo que encontram expressão nos partidos, porque existe ‘indiferentismo’ religioso, assim como a unidade política oculta uma multiplicidade de tendências que encontram expressão nas seitas religiosas, etc. (GRAMSCI, Q8, §131, 1975, p. 1021, CC8, §131, 2007, pp. 280-81).

Para Gramsci, a Idade Média não é apenas uma sucessão de fatos históricos que se entrelaçam. Ele analisa o período medieval aplicando conceitos que traduzem os fatos para seu tempo, com isso, consegue perceber as raízes estruturais presentes na Itália de seu tempo, onde o clero medieval formou uma casta de intelectuais orgânicos controladores da sociedade civil. A Igreja aparece como movimento das classes subalternas do Baixo-Império, tornando-se o aparelho ideológico do Estado imperial, de modo que a simbiose entre Igreja e Estado permitiu à Igreja conservar sua estrutura e suas normas. Ademais, a instituição se uniu organicamente à estrutura e ao aparelho de Estado feudal, por isso o clero aparece ao mesmo tempo como intelectual orgânico do feudalismo e como fração da aristocracia feudal. Os mosteiros se tornaram o cerne das novas estruturas sociais, no interior das quais apresentam uma originalidade: a divisão entre intelectuais e trabalhadores servos. Assim,

O convento é a ‘corte’ de um território feudal, defendido mais do que pelas armas pelo respeito religioso, etc. Ele reproduz e desenvolve o regime da ‘vila’ romana patricia. Para o regime interno do mosteiro, foi desenvolvido e interpretado um princípio da *Regola*, onde se diz que, na eleição do abade, deve prevalecer o voto dos que julgam mais sábios e prudentes, e que o abade deve munir-se do conselho deles quando tiver que decidir sobre assuntos graves, mas não tão graves que justifiquem uma consulta a toda a congregação. Deste modo, os monges sacerdotes que se dedicavam aos ofícios correspondentes às finalidades da instituição foram-se distinguindo dos outros que continuavam a cuidar dos serviços da casa (GRAMSCI, Q5, §78, 1975, p. 610; CC5, §78, 2001, p. 125).

Sobre essa questão, Portelli elucida que:

Em razão de sua função econômica, a Igreja aparece [...] como uma categoria social ambígua, ao mesmo tempo classe feudal e casta intelectual: simples fração da aristocracia feudal no que se refere ao Alto clero, ou intelectuais orgânicos em sua

maioria; neste último caso, a feudalização se limita a uma partilha dos privilégios da classe dirigente: assimilação jurídica e ‘uso dos privilégios estatais ligados à propriedade’ (PORTELLI, 1984, p. 58).

Gramsci percebe a sobrevivência da feudalização em seu contexto, por isso no ensaio “*Alguns Temas da Questão Meridional*” procurou demonstrar que

A separação entre a Igreja e o Estado e a expropriação dos bens eclesiásticos foi, no Norte, mais radical do que no Mezzogiorno, onde as paróquias e os conventos conservaram ou reconstituíram notáveis propriedades imobiliárias e mobiliárias. No Mezzogiorno o padre apresenta-se ao camponês: 1) como um administrador de terras com o qual o camponês entra em conflito pela questão de rendas; 2) como um usuário que pede elevadíssimas taxas de juro e se serve do elemento religioso para receber seguramente a renda da usura; 3) como um homem submetido às paixões comuns (mulheres e dinheiro) e que, portanto, espiritualmente não merece confiança de discrição e imparcialidade (GRAMSCI, 1978b, p. 189).

As funções do clero não se encerram apenas no patamar ideológico, pois fora dessa atividade a Igreja controlava alguns serviços. Os eclesiásticos dominaram a filosofia e a ciência de uma época por meio do ensino escolar, da moral, da noção de justiça, da assistência etc., daí decorrem três funções específicas: a ideológico dominante, ligada ao domínio dos aparelhos culturais, principalmente, o ensino; a moralizante e repressiva, ligada à justiça, em especial, na Alta Idade Média; e a social, direcionada, sobretudo, às classes subalternas. Com efeito, os clérigos se tornaram os verdadeiros intelectuais orgânicos das classes populares, porém, do ponto de vista econômico, muitos deles, que também eram grandes senhores feudais, exploravam igualmente os estratos servis daquele período, como elucidada o sardo:

Quando se exalta a função da Igreja na Classe Média a favor das classes inferiores, esquece-se simplesmente uma coisa: que esta função não estava ligada à Igreja como expoente de um princípio religioso-moral, mas à Igreja como organização de interesses econômicos bastante concretos, que devia lutar contra outras ordens que pretendiam diminuir sua importância. Logo, esta função foi subordinada e incidental: mas os camponeses não eram menos escorchados pela Igreja do que pelos senhores feudais. Talvez possa-se dizer que a ‘Igreja’, como comunidade dos fiéis, conservou e desenvolveu determinados princípios político-morais em oposição à Igreja como organização clerical, até a Revolução Francesa, cujos princípios são próprios da comunidade dos fiéis contra o clero como ordem feudal aliada ao rei e aos nobres (GRAMSCI, Q1, §128, 1975, pp. 116-7; CC1, §128, 2007, pp. 178-9).

Como se vê, Gramsci identifica a existência de uma Igreja popular que mesmo sob o domínio de uma alta hierarquia, forma seu horizonte de conduta e institui sua moral. Então, dos

Movimentos de reforma da Igreja; surgem ordens religiosas novas, que querem restaurar a vida apostólica. Estes movimentos são sintomas positivos ou negativos do novo mundo que se desenvolve? Certamente, eles se apresentam como reação à nova sociedade econômica, ainda que a exigência de reformar a Igreja seja progressista:

mas é verdade que eles indicam um maior interesse do povo pelas questões culturais e um maior interesse pelo povo por parte de grandes personalidades religiosas, ou seja, os intelectuais mais em evidência da época: mas também eles, pelo menos na Itália, são ou sufocados ou domesticados pela Igreja, enquanto em outras partes da Europa se mantêm como fermento até desembocar na Reforma (GRAMSCI, Q5, §123, 1975, pp. 641-2; CC5, §123, 2002, p. 226).

Portanto, os movimentos populares que surgiram durante a baixa Idade Média tiveram cunho religioso e seu fermento desembocou nos valores que sustentaram a Reforma Protestante e a Revolução Francesa. Nesse sentido, Gramsci aponta que o domínio da religião sobre os “simples” e a relação entre filosofia “superior” e senso comum é assegurada pela política, por isso a Igreja Medieval fez um movimento político, econômico e ideológico para manter sua hegemonia. Quanto à Igreja italiana, ele percebe que existe uma ligação entre os intelectuais orgânicos da Igreja e os estratos populares, cabendo aos intelectuais impedir que as grandes camadas populares se desliguem da Igreja; ainda que alguns movimentos nascidos junto aos simples foram absorvidos para dentro das estruturas religiosas ou tomados como heresias. E,

No passado, essas ‘rupturas’ na comunidade dos fiéis eram remediadas por fortes movimentos de massa, que determinavam ou eram absorvidos na formação de novas ordens religiosas em torno a fortes personalidades (Domingos, Francisco). (Os movimentos heréticos da Idade Média – que surgiram como reação simultânea à politicagem da Igreja e à filosofia escolástica que foi uma sua expressão, e que se baseavam nos conflitos sociais determinados pelo nascimento das Comunas – foram uma ruptura entre massa e intelectuais no interior da Igreja, ruptura ‘corrigida’ pelo nascimento de movimentos populares religiosos reabsorvidos pela Igreja, através da formação das ordens mendicantes e de uma nova unidade religiosa.) Mas a Contrarreforma esterilizou este pulular de forças populares: a Companhia de Jesus é a última grande ordem religiosa, de origem reacionária e autoritária, com caráter repressivo e ‘diplomático’, que assinalou, com seu nascimento, o endurecimento do organismo católico (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1384; CC11, §12, 2014, p. 102).

As novas ordens religiosas, como as de Francisco e Domingos, se identificam com as demandas das massas populares e, ao mesmo tempo, são institucionalizadas sob a vigilância do Vaticano. São esses movimentos que lançam os germes da Reforma Protestante e das revoluções modernas de massa. Se tivessem ocorrido longe dos olhos do papa, a reforma seria antecedida em alguns séculos. Na modernidade, os leigos contestam o modo de vida da hierarquia eclesiástica, desafiam a Igreja no campo da cultura ao revalorizar o antigo direito canônico e promover a escrita em língua vulgar em contraposição ao latim dos clérigos.

Tal como Maquiavel, Gramsci, investigando os problemas relativos a uma revolução política e social na Itália, identifica dois tipos de movimentos religiosos: os heréticos burgueses, que contestam a hegemonia eclesiástica feudal e o pagamento das despesas com a vivência da

fé; e os atípicos movimentos místicos populares, de caráter progressivo e regressivo. Segundo Portelli,

No caso do século XII, o movimento comunal levou a conflitos que se traduziram numa ruptura entre intelectuais religiosos e massas. A [...] burguesia, protagonista essencial em nível econômico e ideológico, tratou-se de um choque político e cultural. A nível das classes subalternas, o choque assumiu a forma clássica dos movimentos não violentos. Mas será que isso significa que estes movimentos devem ser considerados regressivos? Gramsci julga que não, afirmando que as classes subalternas agiram da única maneira que a relação das forças políticas e ideológicas permitiam (PORTELLI, 1984, p. 67).

No final da Idade Média, o bloco feudal-elesiástico entra em crise orgânica quando o Renascimento surge com força na Itália, num processo intenso de secularização que inaugura os valores da modernidade, deixando para trás a religião, que foi essencial para manter as estruturas do feudalismo coesas e serviu de base ideológica para sustentar o modelo econômico feudal. Mas não só, a Igreja exerceu o papel de intelectual orgânico do feudalismo junto às classes populares ao manter seus intelectuais junto aos estratos mais baixos dentro e fora da Itália, mantendo sua coesão intelectual, cumprindo a função de sustentar o bloco-histórico feudal ao se colocar como religião unificadora. Com o advento da modernidade, a política se tornou o elemento agregador para a transformação da sociedade, de modo que, as velhas estruturas medievais cederam lugar ao capitalismo e, com ele, emergiu o proletariado, que teria como única forma de sobrevivência, a venda da sua força de trabalho.

No século XIV, o poder papal é desafiado no campo político e religioso e os príncipes alemães depuseram o Imperador sem dar satisfações ao Pontífice. Esse episódio expressava a crise do Império que o faria ser visto como uma ficção política. Em 1474, o “Sacro Império Romano Germânico” encontrava-se fragmentado politicamente sob a liderança dos príncipes, levando a Igreja Católica a ter que lidar com um clima político tenso diante da ameaça ao seu poder.

A situação piorou com a Reforma Protestante, que atingiu a autoridade da Igreja Católica no Ocidente, levando-a a criar novas estratégias para retomar a hegemonia religiosa e política no mundo cristão. Todavia, a Reforma não atingiu apenas o aspecto religioso, “a reforma luterana e o calvinismo, onde se difundiram, suscitaram um amplo movimento popular-nacional, e só em períodos sucessivos uma cultura superior; os reformadores italianos não geraram grandes acontecimentos históricos” (GRAMSCI, Q16, §9, 1975, p. 1859; CC16, §9, 2007, p. 36), e, como o Renascimento, as ideias reformistas se difundiram em países não protestantes. Portanto, ao se afastar dos estratos populares, a alta hierarquia eclesial não previu

a força dos humildes nem o seu poder de revolucionar, não previu que se a força dispersa tivesse sido canalizada e organizada poderia ter mantido a influência papal. Contrariamente a isso,

[...] a Igreja, com a Contra-Reforma, se afastou definitivamente da massa dos 'humildes', para servir aos 'poderosos'; determinados intelectuais tentaram encontrar, através das utopias, uma solução para uma série de problemas vitais dos humildes, ou seja, tentaram um nexo entre intelectuais e povo; portanto, eles devem ser considerados como os primeiros precursores históricos dos jacobinos e da Revolução Francesa, isto é, do evento que pôs fim à Contra-Reforma e difundiu a heresia liberal, muito mais eficaz contra a Igreja do que a protestante (GRAMSCI, Q25, §7, 1975, p. 2292; CC25, §7, 2002, p. 144).

Esses eventos levam Gramsci a entender o caráter primordial dos intelectuais orgânicos junto às massas populares, conforme atesta a Revolução Francesa, que é fruto de um processo de identificação dos intelectuais com as questões dos humildes, e por isso foram capazes de organizar e canalizar as forças dispersas que propiciaram mudanças significativas.

Na Itália, embora tenha sido uma fábrica de excelentes intelectuais, conforme evidencia Gramsci no Caderno 5, §123, o alvorecer das ideias e mudanças progressistas se robusteceram nas regiões onde os intelectuais estavam longe da vigilância papal e, ao mesmo tempo, identificados com os simples. Contudo, os intelectuais cristãos da Contra-Reforma, os jesuítas, autênticos defensores do Vaticano, não conseguiram evitar o distanciamento entre a Igreja e os fiéis simples, por isso, a Instituição Católica incula para os séculos posteriores o papel de intelectual tradicional dos simples por estar ligada às classes hegemônicas do passado e distante das classes populares, inclusive tentando se adaptar à nova ordem econômica. De modo que,

Com a Contra Reforma, o Papado havia modificado essencialmente a estrutura de seu poder: e ao afastar-se das massas populares, tornara-se promotor de guerras de extermínio, confundira-se com as classes dominantes de modo irremediável. Assim, havia perdido a capacidade de influenciar os governos, seja diretamente, seja indiretamente, através da pressão das massas populares fanáticas e fanatizadas (GRAMSCI, Q19, §2, 1975, p. 1963; CC19, §2, 2002, p. 17).

Nessa breve passagem pela história moderna, vemos que o Renascimento Cultural, instaurado no Ocidente a partir do século XVI, e que se caracterizou pela autonomia, liberdade e valorização da historicidade humana no processo de transformação da sociedade, colocou em discussão a supremacia religiosa do saber, uma vez que a racionalidade e a comprovação se tornaram os fundamentos primordiais para a aquisição do conhecimento seguro, o que combatia diretamente o saber escolástico, de origem dedutiva ligado à Igreja Católica. Foi assim que a

revolução científica do século XVII, aliada ao Iluminismo nascente marcou definitivamente a aposta no poder da razão.

Com efeito, a modernidade representou para o pensamento, o abandono gradual das explicações e análises metafísicas, passando a ser a nova concepção de verdade imanente ao mundo, minou a autoridade científica do texto sagrado, por conseguinte, essa guinada epistemológica estremeceu a autoridade eclesiástica sedimentada por séculos. No plano sociopolítico, reconheceu-se o valor da liberdade individual do cidadão, exigindo que o poder monárquico, baseado na tradição de que o rei era escolhido por Deus, cedesse lugar ao poder que se originava do consenso entre os homens e, portanto, legitimado pelos mesmos.

A participação popular, nos países protestantes, levou os governos a resistir contra as forças dos exércitos católicos, e, ao contrário da Alemanha, a França não obteve o mesmo êxito, foi devastada por guerras religiosas, com aparente vitória dos católicos, contudo, recuperou suas forças ao ponto de promover a grande reforma popular promovida no século XVIII, pois,

[...] com o iluminismo, o voltairianismo, a Enciclopédia, que precedeu e acompanhou a Revolução de 1789; tratou-se realmente de uma grande reforma intelectual e moral do povo francês, mais completa do que a luterana alemã, porque alcançou mesmo as grandes massas camponesas, porque teve um fundo laico acentuado e tentou substituir a religião por uma ideologia completamente laica representada pelo vínculo nacional e patriótico (GRAMSCI, Q16, §9, 1975, p. 1859; CC16, §9, 2007, p. 36).

Pelas lentes gramscianas, a Revolução Francesa representa um verdadeiro movimento de massa porque contou com a participação efetiva dos trabalhadores urbanos e rurais, e tendo-a como exemplo, ele se volta para a organização política dos subalternos tendo em vista o processo de transformação da sociedade. E é no terreno e contexto italiano que ele examina a questão, mas sempre com o olhar sobre os países que possuem, além do proletariado urbano, grandes massas de camponeses, muitas vezes identificadas à época com os mais simples. Nesse aspecto, a Revolução Francesa é uma de suas grandes referências, precisamente pelos resultados obtidos graças à participação efetiva das camadas populares, por isso, Gramsci entende que é preciso criar um campo de forças moral e intelectual que sustente a guinada social.

Seu olhar se lança ainda sobre a situação dos países católicos com centralidade religiosa na Itália, nas novas ordens religiosas e no modo como essas são substituídas nos países protestantes, e, quando não cumprem seus objetivos, empregam estratégias regionais: novas canonizações, milagres e criação das campanhas missionárias. Sobre isso Gramsci recorda que

[...] em 1911-1912, à tentativa na Itália Meridional de formar politicamente os camponeses através de uma campanha pelo livre-câmbio (contra os fabricantes de

açúcar especialmente, dado que o açúcar é mercadoria popular ligada à alimentação das crianças, dos doentes, dos velhos), contrapôs-se uma campanha missionária tendente a suscitar o fanatismo popular supersticioso, às vezes até de forma violenta (pelo menos, no caso da Sardenha) (GRAMSCI, Q14, §11, 1975, p. 1667, CC14, §11, 2007, p. 301).

Nessas considerações, Gramsci evidencia que a Igreja Católica não constituiu uma força neutra. Como instituição, pretendia resgatar sua hegemonia para manter-se como força política e religiosa, com isso conseguiu manter seus intelectuais sob vigilância, diferentemente de países como a Alemanha e a França, palcos da Reforma Protestante e da Revolução Francesa. Na França, os intelectuais progressistas foram fundamentais na organização das massas até a realização da Revolução Francesa, logo depois, o poder e a influência da Igreja foram minados no país. Diante do sufrágio universal, Gramsci (Q13, §37; Q20, §4) diz que a ação católica francesa apoiou os candidatos de direita que aceitavam alguns de seus temas periféricos, assim,

O sufrágio universal, introduzido na França há muito tempo, já determinou a adesão política das massas, formalmente católicas, aos partidos republicanos de centro, embora estes sejam anticlericais e laicistas: o sentimento nacional, organizado em torno do conceito de pátria, é igualmente forte e, em determinados casos, é indubitavelmente mais forte do que o sentimento religioso-católico, que de resto tem características próprias. A fórmula pela qual ‘a religião é uma questão privada’ radicou-se como forma popular do conceito de separação entre Igreja e Estado. Além do mais, o conjunto de associações que constituem a Ação Católica está nas mãos da aristocracia rural (seu chefe é, ou era, o General Castelnuovo), sem que o baixo clero exerça aquela função de guia espiritual-social que exercia na Itália (na parte setentrional) (GRAMSCI, Q13, §37, 1975, p. 1645; CC13, §37, 2007, p. 103).

Logo, ao analisar a relação entre Igreja Católica e política, ele percebe que quanto mais a Igreja ganha espaço na sociedade civil, maior é a sua hegemonia na política em relação ao Estado, mais extrapolará seus interesses para além da religião, o inverso também ocorre, a baixa influência na sociedade civil diminui a sua força perante o Estado. A decadência institucional católica foi iniciada no Concílio de Trento quando, tentando corrigir a fissura religiosa, os clérigos criam estratégias de lutas ideológicas e morais, porém nem essas nem o braço armado da instituição foram capazes de restaurar seu poder, porque “o cristianismo se adaptou molecularmente e se converteu em jesuitismo, isto é, numa grande hipocrisia social” (GRAMSCI, Q2, §90, 1975, p. 247; CC2, §90, 2001, p. 68).

A fratura entre Igreja e classes subalternas, lembra Gramsci, poderia ter ocorrido antes, porém na Itália não houve uma reforma ou reforma popular a exemplo da Alemanha, Inglaterra e França, por isso “na Itália, nunca houve uma reforma intelectual e moral que envolvesse as massas populares” (GRAMSCI, Q4, §75, 1975, p. 515; CC4, §75, 2014, pp. 232-3). Ao se afastar dos subalternos e se voltar para a elite, a Igreja entra em processo de subalternidade em

relação à posição hegemônica que ocupou até o século XVIII, no século XIX, ocorre uma acelerada perda de forças que exige uma reinvenção política da Instituição Católica. Diante da cisão Igreja-subalternos, não se constitui um novo bloco alternativo de intelectuais-povo, capaz de promover uma grande revolução a exemplo de outras partes da Europa.

Na Itália, a fenda entre subalternos e Igreja se abre na ruptura da relação política entre Igreja católica e Estado liberal burguês (1870), quando a Igreja sabe que perdeu a capacidade de construir o consenso da massa e opta pela estratégia de orientar os católicos a não exercerem o direito de sufrágio (*non expedit*). Nesse turbilhão, a Igreja perdia seus territórios ao mesmo tempo que esvaziava seu poder ideológico sobre as massas. Ante a anemia ideológica, o papado de Leão XIII busca recuperar o poder político e cultural na Itália.

Na esquadra social, destacam-se a publicação das encíclicas *Rerum novarum* e *Quadragesimo anno*, seguidas da criação de modernas organizações sociais de massa: cooperativas, bancos rurais, ligas de camponeses e sindicatos brancos; na vanguarda política institui-se: a Ação Católica, *Opera dei Congressi* e o Partido Popular. Esses movimentos permitem a Instituição recuperar certa influência social e política. Com isso, “o catolicismo tornou-se um partido entre outros, passou do gozo incontestado de certos direitos à defesa dos mesmos e à reivindicação deles como direitos perdidos” (GRAMSCI, Q14, §55, 1975, p.1714; CC14, §55, 2007, p. 233).

A Igreja Católica estabelece uma trilha de ações para manter-se como partido através da Ação Católica, num movimento que toma corpo com Pio XI, embora, segundo Gramsci, tenha se iniciado a partir de 1848, quando o movimento se entronca, para lutar no plano ideológico e cultural, contra o anticlericalismo, e mesmo se defender da luta militar contra a Igreja, cuja hegemonia se encontrava abalada. Nesse contexto, a Igreja cria um conjunto de estratégias para se aproximar das massas populares e, expondo toda a força política da religião, cria “a Ação Católica, [que] representa a reação contra a intensa apostasia de amplas massas, isto é, contra a superação de massa da concepção religiosa do mundo” (GRAMSCI, Q20, §2, 1975, p. 2086; CC20, §2, 2007, p. 152).

Assim, utilizando-se da política de massa para se tornar combativa no novo cenário, a partir do século XIX, os católicos enfrentam os adversários que combatiam a instituição, na verdade, “A Igreja [que estava] na defensiva, perdeu a autonomia dos movimentos e das iniciativas, não [sendo] mais força ideológica mundial, mas apenas uma força subalterna” (GRAMSCI, Q20, §2, 1975, p. 2087; CC20, §2, 2007, pp. 152-3). Ao tentar se reaproximar das massas populares via sindicalismo católico, emergem algumas reflexões sobre a pobreza, conforme Gramsci expõe abaixo:

1) A propriedade privada, sobretudo a fundiária, é um ‘direito natural’, que não pode ser violado nem mesmo através de altos impostos (derivaram deste princípio os programas políticos das tendências democratas-cristãs, no sentido da distribuição da terra aos camponeses mediante indenização, bem como suas doutrinas financeiras); 2) Os pobres devem contentar-se com sua sorte, já que as diferenças de classe e a distribuição da riqueza são disposições de deus e seria ímpio tentar eliminá-las; 3) A esmola é um dever cristão e implica a existência da pobreza; 4) A questão social é antes de mais nada moral e religiosa, não econômica, devendo ser resolvida através da caridade cristã e dos ditames e do juízo da religião (GRAMSCI, Q20, §3, 1975, pp. 2087-8; CC20, §3, 2007, p. 153).

Essa síntese sobre as causas da pobreza, presentes na doutrina social e incipientes à época de Gramsci, traz à tona o tema da desigualdade social como um processo natural e visa a cristalizar a ideia de que as condições materiais não dependem da luta dos homens por melhores condições de vida. Assim, quando a questão da pobreza se torna histórica, o sindicalismo católico assume um caráter confessional e pouco progressista, e, sobre eles, Gramsci adverte que os sindicatos são confessionais, e seus princípios cristãos são impostos apenas aos trabalhadores explorados e não aos exploradores, donos dos meios de produção.

O filósofo reflete sobre a resposta epigramática de um operário francês ao ser questionado sobre uma frase do Evangelho que diz que sempre existirão pobres: “‘Pois bem, deixaremos pelo menos dois pobres para que não digam que Jesus errou’” (GRAMSCI, Q20, §3, 1975, p. 2087; CC20, §3, 2007, p. 153). Tal máxima serve para ilustrar a distorção acerca das relações sociais, que possuem caráter histórico e não determinado pela interpretação descontextualizada dos textos sagrados. Essas ideias fervilhavam entre operários cristãos mais progressistas que consideravam o caráter histórico das relações sociais de produção e viam a pobreza como eclosão do processo de desigualdade construído.

Ante esse entendimento, Gramsci pensa que a emancipação dos subalternos deve iniciar-se pela política, pelo potencial revolucionário das grandes massas organizadas em torno da criação de uma nova visão de mundo dos subalternos, para superar as velhas estruturas da sociedade capitalista. Não se trata, pois, de abandonar a religião, mas de reconhecer seu papel de unificar as vontades em torno da hegemonia; e evitar que as classes subalternas sejam usadas como massa de manobra político-ideológica. O propósito de laicização da política não se inicia com Gramsci, quando busca superar a exploração e ideologização dos subalternos, mas com Maquiavel, como veremos a seguir.

1.3. Nicolau Maquiavel: religião e política

O pensamento político de Nicolau Maquiavel (1469-1527) está ligado à cidade de Florença do período Renascentista, ao contexto de surgimento de notáveis artistas, intelectuais e políticos, ao acelerado processo de modernização decorrente do comércio marítimo de seus portos, que favoreceram um intenso crescimento econômico e cultural da região toscana e transformou Florença no berço do Renascimento Italiano e Europeu. O filósofo político, de formação erudita e refinado conhecimento sobre as humanidades, contrapõe-se à antiguidade política, ao medievo e à concepção do poder ancorado em um ser absoluto, próprio daqueles períodos, ao atribuir a construção do poder à experiência e à ação política do homem. Com isso, traz para o campo da política o realismo, contrariando a tese platônica de que a realidade se encontra no plano do ideal e não do real, que guiou o pensamento da Idade Média.

Maquiavel tem importância dentro e fora da Itália pela ousadia em traduzir em palavras a complexidade do contexto italiano, intuindo os acontecimentos políticos além da fronteira italiana. Porém a leitura apressada e fragmentada *d'O Príncipe* pode levar o interlocutor à apropriação indevida de seu pensamento, justificando a politicagem e o jogo de corrupção e a prevalência do individualismo. E isso porque um olhar desatento não captura o que está nas entrelinhas do texto: a ideia de que a política existe para assegurar a saúde da coletividade e, não, para sustentar os vícios privados na vida pública.

O autor florentino ocupa lugar de destaque no pensamento de Gramsci desde o primeiro de seus *Cadernos do Cárcere*, em seu parágrafo 10, passando pelos cadernos de número 13 e 18 dedicados a Maquiavel, e nos quais a nervura maquiaveliana se espalha sobre seus muitos parágrafos. Antes, no Escrito de Juventude *Maquiavelismo e jacobinismo*, publicado em *L'Ordine Nuovo*, em 18 de maio de 1919, Gramsci lê Maquiavel de modo apressado como um estadista racional do Estado Italiano. Em 1927, por ocasião das comemorações do quarto centenário da morte de Maquiavel, referindo-se aos artigos publicados na *Rivista d'Italia*, de 15 de junho, fala sobre o valor de Maquiavel do seguinte modo:

Fui logo atraído pelo fato de que nenhum dos escritores sobre o centenário tenha estabelecido a relação entre os livros de Maquiavel e o desenvolvimento dos Estados em toda a Europa no mesmo período histórico. Desviados pelo problema puramente moralista do chamado *maquiavelismo*, não viram que Maquiavel foi teórico dos Estados nacionais governados por monarquia absoluta, isto é, teorizava na Itália o que na Inglaterra era energeticamente posto em prática por Elizabeth, na Espanha por Fernando, o Católico, na França por Luís XI e na Rússia por Ivã, o Terrível, mesmo quando não conhecesse e não pudesse conhecer algumas destas experiências nacionais, que na realidade representam o problema histórico da época e que Maquiavel teve a genialidade de intuir e expor sistematicamente (GRAMSCI, 1978a, p. 89).

No *Caderno 18*, retoma essa temática e faz uma breve consideração sobre cada artigo apontando suas lacunas, depois amplia o debate comentando sobre a influência de Maquiavel na política italiana, apontando-o como um teórico da ação política que se dedica a dar respostas aos problemas de seu tempo. Ademais, comenta que “Rousseau vê Maquiavel como um ‘grande republicano’, que foi obrigado pela época — sem que isso derive nenhuma diminuição de sua dignidade moral — a ‘disfarçar seu amor pela liberdade’ e a fingir dar lições aos reis para dar ‘grandes lições aos povos’” (GRAMSCI, Q13, §25, 1975, p. 1617; CC13, §25, 2007, p. 74). Convivendo com as lutas internas na república florentina e a busca de equilíbrio entre os estados italianos, Maquiavel vê na forte unidade da França e da Espanha exemplos a seguir. Assim,

[...] em Maquiavel encontra-se, em poucas palavras, a separação de poderes e o parlamentarismo; sua ‘ferocidade’ é contra os resíduos do feudalismo, não contra as classes progressivas; o príncipe deve pôr fim à anarquia feudal, foi isso o que fez Valentino na Romagna, contando com as classes produtivas, camponeses e comerciantes. Dado o caráter militar do chefe de estado, como é exigido em um período de luta pela formação e consolidação do poder, a indicação de classe contida na *Arte da Guerra* deve ser entendida para a estrutura geral do Estado: se os burgueses da cidade querem acabar com a desordem interna e a anarquia externa, eles devem apoiar-se no campesinato como massa, constituindo uma força armada segura e fiel (GRAMSCI, Q1, §10, 1975, p. 9, *Tradução nossa*).

Assim, para Gramsci, o autor d’*O Príncipe* “deve ser considerado como um político que deve lidar com a arte militar, como esta é necessária para a sua construção política, mas o faz unilateralmente, porque o centro não está lá” (GRAMSCI, Q1, §10, 1975, p. 9). Guardadas as devidas proporções, nessa assertiva já se encontra o filão que perpassa a filosofia de Gramsci: a participação das massas populares na política, na constituição do poder. À época de Maquiavel, a política era impensável sem o seu caráter belicoso, o que impunha ao príncipe a formação de um Estado forte, não centrado em si, mas na força do povo.

Preocupado com a política real, o florentino concebe uma ética que se ampara na existência dos fatos, naquilo que são e não no que deveriam ser, porque são os fatos que oferecem a matéria prima para a compreensão do real. Daí rejeitar a ideia de que o homem se coloque como ser passional, numa Itália marcada pela desunião e formação de pequenas cidades-estados dominadas por aristocracias que usurpavam o poder por meio da violência. Vive ele, pois, “em um cenário conturbado, no qual a maior parte dos governantes não conseguiam se manter no poder por período superior a dois meses, foi neste cenário que Maquiavel passou sua infância e adolescência” (MARCOMINI, 2017, p. 16). Por isso,

A leitura de Maquiavel sobre os fatos que propiciaram a construção da sociedade política italiana converge para uma questão muito importante no pensamento dos

pensadores humanistas: a da liberdade. Em busca de resolvê-la, todavia, o filósofo florentino se distancia dos pensadores de seu tempo. Propriamente a seu modo, ele analisa a liberdade como possível fruto das discórdias civis, ponto de sua divergência com a tradição do Humanismo Cívico (DIAS, 2019, p. 11).

Então, partindo do pressuposto de que a experiência política está correlacionada às circunstâncias, Maquiavel entende que a política requer um conjunto de estratégias e que o poder deve ser útil para a maioria das pessoas no espaço público. Nesse aspecto, a vida privada até pode ser gerida por valores idealistas, mas esses não podem fazer parte do jogo político.

Quanto à Idade Média e a ideia de que a cidade terrena deva almejar o ideal da cidade divina, ele rechaça a forma tradicional de fazer política, por essa não poder ser aplicada à vida concreta dos homens renascentistas, cujos conflitos entre os desejos dos grandes e os do povo miúdo impulsiona a ação política dos grandes e “[...] a ação política emerge como a única possibilidade de enfrentar os conflitos decorrentes das paixões e instintos humanos ainda que qualquer forma de ‘domesticação’ seja precária e transitória” (GOMES, 2017, p. 170). Com isso, Maquiavel traz à tona o entendimento de que os príncipes são humanos e imperfeitos.

Naquele contexto, o secretário italiano inaugura um campo de reflexão autônomo relativo à ética ao mostrar as leis que perpassam o jogo político, mas sem demarcar um corte radical. N’*O príncipe*, ao cunhar o termo *virtù* para a sua filosofia política, o faz com um novo sentido, novas características e itinerários a serem seguidos pelo príncipe que pretenda unificar sua Itália. O príncipe deve se preparar para lidar com imprevistos reais, pautados pela ação dos homens que, atuando sobre o mundo de variáveis imprevisíveis, podem dominar a *fortuna*, as circunstâncias políticas reais, não pautadas pela providência divina. Amalgamada pelos valores humanistas, a *virtù* maquiaveliana se distancia das virtudes cristãs — que podem levar o homem cristão à esperança da recompensa na vida celestial —, mas, como virtude cristã no campo da política, só pode levar à ruína. Pois, avalia Gomes,

Um regime fraco acaba sendo muito mais nocivo do que um governo forte, caso não saiba administrar o uso da força. Ora, o que Maquiavel acredita, certamente, considerado subversivo em sua época, é que a religião cristã enfraquece os homens para a política, levando-os a proceder de maneira cada vez mais errática, o que é uma fonte segura de sofrimento e, em termos gramscianos, compromete qualquer iniciativa mínima de construção de uma ‘vontade coletiva nacional-popular’ (GOMES, 2017, 181).

Em vista disso, o secretário mostra os grandes feitos dos governantes de *virtù* e a ruína, como o virtuoso cristão Savonarola, que passou brevemente pela política florentina e causou sua própria ruína, porque não tendo mobilizado as armas para a manutenção do poder foi aniquilado pelas forças políticas e religiosas. Daí Maquiavel aconselhar que a política se separe

da religião, embora reconheça que a religião possa ser um instrumento de coesão social por captar e mover os cidadãos para a civilidade e a honra, tal como o Estado. Entre as ações a mover, o príncipe “não deve apenas fazer frente às adversidades que a *fortuna* pode trazer, ele tem ainda de lidar com a volubilidade do juízo dos homens” (GOMES, 2017, p. 172), já que a *virtù* se relaciona com a capacidade de governar em função da coesão social. Nesse aspecto,

Não se pode propriamente chamar de *virtù* o fato de assassinar seus concidadãos, trair os amigos, não ter fé, piedade nem religião. Deste modo pode-se adquirir poder, mas não a glória. Mas, se consideramos a *virtù* com que Agátocles entrou e saiu dos perigos e a força de seu ânimo ao suportar e superar as adversidades, não vemos porque ele devia ser julgado como inferior a qualquer excelente capitão. Contudo, sua feroz crueldade e desumanidade, mais a sua infinita malvadeza, não permitem que seja celebrado entre os homens excelentes. Não se pode, portanto, atribuir à fortuna ou à *virtù* o que sem uma nem outra foi conseguido (MAQUIAVEL, 2001, p. 38).

O conceito de *virtù* se aplica ao governante capaz de unificar a Itália, de ler atentamente a realidade e de se educar para manter o poder com excelência, por isso “Maquiavel se impõe um objetivo bem determinado, articulado em dois momentos: [...] indicar um caminho que deveria ser percorrido para quem quisesse unificar a Itália; em seguida, mostrar que a conjuntura era bastante propícia para a unificação” (GOMES, 2017, p. 170).

Atento, Maquiavel identifica a positividade do conflito e o espaço político como ambiente do contraditório, no qual o conflito emerge devido à impossibilidade de esconder a manifestação do povo miúdo, cujos interesses foram preteridos em favor dos grandes, exigindo do príncipe a promoção do equilíbrio das disparidades sociais por meio da canalização de forças que garantam a coesão e o progresso institucional. Sobre os grupos em conflito, afirma que o povo⁵ exerce o protagonismo no campo político na luta contra os que tentam obliterá-la, nesse embate emergem os grupos que constituem o espaço público e a liberdade política do Estado.

Como vimos, Maquiavel interrompe a prescrição política própria à Idade Média, do monarca como representante virtuoso escolhido por Deus, ao desobrigar o governante das qualidades prescritas pelo cristianismo e situar o *ethos* no campo da política. Por isso os “fatos da vida irrompem em seus escritos como os únicos argumentos efetivamente válidos. Influenciar a realidade e não desenvolver teorias inócuas é o seu propósito primordial”

⁵ A categoria povo ocupa lugar de destaque no pensamento político de Maquiavel e assume três sentidos essenciais: 1) o povo como massa de manobra sobre a qual se consegue os efeitos desejados, dada a sua característica influenciável; 2) o povo assume o sentido de classe social, desprovida de poder econômico e à margem das decisões políticas; 3) o povo entendido como o conjunto de pessoas dispostas em um mesmo território e independente da classe social a que pertençam. Maquiavel é o primeiro a considerar a categoria povo como classe desfavorecida e ator político essencial no jogo político, e não apenas como expectador político.

(GOMES, 2017, p. 170). Daí mostrar n’*O príncipe* que, se é difícil conquistar o poder, mais difícil ainda é mantê-lo de modo a evitar a barbárie generalizada, pois, afirma ele:

Os profetas armados vencem, enquanto os desarmados se arruinam, porque, além do que já ficou dito, a natureza dos povos é variável; e, se é fácil persuadi-los de uma coisa, é difícil firmá-los naquela convicção. Por isso, convém estar organizado de modo que, quando não acreditarem mais, seja possível fazê-lo crer à força. Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo não teriam conseguido que suas constituições fossem obedecidas por tanto tempo, se estivessem desarmados. Em nossos tempos, foi o que aconteceu ao frei Girolamo Savonarola, que se arruinou com sua ordem nova a partir do momento que a multidão começou a não acreditar nela, pois ele não dispunha de meios nem para fazer crer os descrentes: Homens assim enfrentam grandes dificuldades, defrontando-se em seu caminho com perigos que precisam ser superados com a *virtù* (MAQUIAVEL, 2001, pp. 25-6).

O contexto de Maquiavel, marcado pelo poder religioso, foi descrito no capítulo XI d’*O Príncipe*, onde mostra como o poder religioso determina as ações políticas na Itália; aponta que o poder dos papas afeta as forças dos barões de Roma, os Orsini e os Colonna; como o papado de Alexandre VI instrumentalizou o duque Valentino para derrotar o poder da Igreja e dos barões; e como, mesmo após a morte, sua força ecoou através de uma Igreja forte temporalmente. Avalia esses fatos políticos reais sem estabelecer juízo moral, analisa como Alexandre usou certas estratégias políticas para aumentar o poder da Igreja Católica,

[...] ainda que seu intento fosse fortalecer não a Igreja, mas sim o duque, tudo o que fez reverteu para a grandeza da Igreja, a qual, após a sua morte e a do duque, foi herdeira de seus esforços. Sucedeu-o o Papa Júlio, que encontrou a Igreja forte, na posse de toda a Romanha, liquidados os barões de Roma e anuladas aquelas facções graças às investidas de Alexandre. Encontrou ainda o caminho aberto para uma forma de acumulação de dinheiro jamais usada antes de Alexandre. A tudo isso, Júlio não somente deu prosseguimento como ainda acelerou, pensando em conquistar Bolonha, derrotar os venezianos e expulsar os franceses (MAQUIAVEL, 2001, p. 55).

Com “*O Príncipe*”, o autor visa guiar o príncipe, mostrar como pode agir sobre as circunstâncias históricas, e utiliza a Igreja para exemplificar como a religião pode inspirar o governante acerca do que deva ou não fazer para aumentar seu poder, e, citando Alexandre VI aponta como ele se dispôs a neutralizar as forças contrárias ao poder da Igreja e aproveitou-se da *fortuna* para aumentar o poder institucional da Igreja. Em resumo diz: “Surgiu então Alexandre VI, que de todos os pontífices que já existiram foi quem mais mostrou quanto um papa, pelo dinheiro e pela força, poderia impor-se: usando como instrumento o duque Valentino e como ocasião a invasão dos franceses” (MAQUIAVEL, 2001, p. 54).

O Príncipe direciona a arte de como se fazer política, como sua nervura pode ser atualizada para transformar a realidade por quem possua a habilidade de tomar a própria história

nas mãos. Para o florentino, a habilidade política não é uma herança dinástica, mas uma construção histórica real. Sobre essa questão, Gramsci atualiza o valor de Maquiavel dizendo:

Na realidade, parece possível dizer que, não obstante *O Príncipe* ter uma destinação precisa, o livro não é escrito para ninguém e, sim, para todos: foi escrito para um hipotético ‘homem providencial’, que poderia manifestar-se da mesma forma como se tinha manifestado Valentino ou outros *condottiere*, a partir do nada, sem tradição dinástica, em função de suas qualidades militares excepcionais (GRAMSCI, Q13, §25, 1975, p. 1618; CC13, §25, 2007, p. 75).

Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1531), apresenta a tese de como a religião pode ser útil à política, afirmando que “[...] quem considerar bem as histórias romanas, verá como a religião servia para comandar os exércitos e infundir ânimo na plebe, para manter os homens bons e fazer com que os reis se envergonhem” (MAQUIAVEL, 2007, p. 50). Por isso, ao analisar os dois livros maquiavelianos, Marcomini assevera que, “No primeiro, o autor visa guiar o príncipe em seus comportamentos, por isso é chamado de guia. No segundo, realiza uma investigação sobre a função coercitiva da religião na sociedade, ou seja, como ela pode ser útil à política. Colocando, ainda, os pontos de oposição entre a religião cristã e a pagã” (MARCOMINI, 2017, p. 20).

As análises do autor florentino remontam ao passado do Império Romano, às estruturas dos fenômenos políticos e à compreensão dos problemas políticos de seu tempo, encontrando na República Romana os elementos que justificassem o uso da religião em função do poder. Por isso, nos *Discorsi*, analisa a religião a partir de seus efeitos práticos, apontando sua capacidade de despertar nos cidadãos tanto o medo quanto o amor, em nome da vida comum. Sobre a relação religião-política, Ames afirma que “a grandeza de uma religião decorre da função e importância que ela exerce em relação à vida coletiva. Ambas, função e importância, são de caráter normativo: a religião ensina a reconhecer e a respeitar as regras políticas a partir do mandamento religioso” (AMES, 2006, p. 53). Nessa perspectiva, as normas coletivas podem desempenhar tanto um papel coercitivo quanto educativo, pois auxiliam a interiorização da moral cívica no processo de construção do consenso coletivo. Por isso, Maquiavel sugere que o príncipe faça uso da fé para levar o povo à obediência da lei civil, ao dizer: “quem examinar as infinitas ações do povo de Roma em conjunto e de muitos dos romanos de per si verá que aqueles cidadãos temiam muito mais violar o juramento que as leis, porquanto estimavam mais o poder de Deus que o dos homens” (MAQUIAVEL, 2007, p. 49).

Contudo, o filósofo italiano não se preocupa com o conteúdo teológico da religião, tampouco deprecia a crença religiosa, lhe interessa analisar sobretudo os dirigentes cristãos que

descartam a preocupação com o mundo concreto em função da esperança metafísica, tornando-se assim sinônimo de resignação e abandono da luta social. Ademais, percebe que a alta hierarquia eclesial preocupada com o poder temporal criou empecilhos para a unificação da Itália ao desempenhar função contrária à que deveria assumir a religião: de elevar a virtude de um povo. Pois “um povo corrupto tem antes de tudo, a sua religiosidade mal trabalhada. Da religião nascem os bons costumes e a devoção para com o Estado e, de um povo devotado não se espera outra coisa senão a obediência às leis estabelecidas” (SOBOLESKI, 2011, p. 46).

Portanto, para Maquiavel a religião só é benéfica se resultar em benefício à arte da política para a coletividade, e isso se aplica tanto à religião católica cristã como à religiosidade do mundo romano. A religião introduzida na República de Roma por Numa Pompílio, sucessor de Rômulo, foi instrumentalizada para garantir a coesão social, quando “este, encontrando um povo indômito e desejando conduzi-lo à obediência civil com as artes da paz, voltou-se para a religião, como coisa de todo necessária para se manter uma cidade *civiltà*” (MAQUIAVEL, 2007, p. 49). Com efeito, o culto religioso pode trazer benefícios ao poder instituído pois, se não houver temor a Deus, deve haver temor ao príncipe, que é capaz de manter a ordem, daí deferir, que se usada com prudência, a religião evita o emprego da violência na contensão dos ânimos e garante a canalização de forças para empreendimentos mais necessários.

Com efeito, “a religião se constitui no meio de persuasão privilegiado do qual os governantes podem dispor para fazer com que o povo admita um bem do qual a razão tão-somente não bastaria para convencê-lo” (AMES, 2006, p. 57). Por isso, “Os romanos inventaram que Apolo e alguns outros vaticínios diziam que naquele ano se expugnaria a cidade de Veios, desde que se vazasse o lago Albano; e isso fez que os soldados suportassem o fastio do assédio, dominados que estavam pela esperança de expungar a cidade” (MAQUIAVEL, 2007, p. 57). Logo, um discurso religioso persuasivo pode arrebatrar adeptos que confiem em seus líderes, tal como fez o frei Savonarola em Florença, quando usou a persuasão religiosa para ocupar o vácuo político deixado pelos Médici. Porém o frei só foi vitorioso, porque encontrou um ambiente

propício para seus sermões inflamados, um momento de crise das instituições e dos costumes que se deterioravam e, ante os nefastos acontecimentos, o povo se fragilizava e tinha sua autoestima diminuída. Nessa conjuntura, Savonarola usava a corrupção como mote para apresentar-se como salvador da República diante do advento de um apocalipse destruidor da cidade (DIAS, 2019, p. 27).

O frei conseguiu efeitos desejados sobre grande parcela da população, moralizando-a através do medo, que, como instinto de sobrevivência, emerge no ser humano tanto para garantir

sua existência concreta como para levá-lo a transcender a realidade empírica e garantir uma existência além-túmulo. Esse instinto primário da condição humana leva o homem a voltar-se para algo maior ante o medo da morte. Nesse aspecto, a mente humana estabelece uma diferença entre o medo de sofrer violência na vida mundana e o sofrimento da violência eterna, e assim a vingança divina se instaura de modo implacável no homem cristão. Essa manipulação religiosa aparece em muitos discursos religiosos do frei, embora

O povo de Florença não pareça ser ignorante nem rude, no entanto, o frei Jerônimo Savonarola o persuadiu de que falava com Deus. Não quero julgar se era verdade ou não, pois que de tal homem se deve falar com reverência, mas digo, sim, que um número infinito de florentinos acreditava sem ter visto nada de extraordinário que os levasse a crer; porque sua vida, sua doutrina e o assunto de que falava eram suficientes para que lhe dessem fé (MAQUIAVEL, 2007, p. 52).

O discurso savonalorense é traspassado pela conduta de sua vida, porque mostrava uma coerência entre sua pregação e seu estilo de vida austero. Ao falar sobre o exímio pregador moralista, Maquiavel não analisa o conteúdo do discurso religioso do frei, mas os efeitos que esses causavam na vida política de Florença, já que foram difundidos como principal arma da religião em razão dos interesses políticos do clérigo. A crítica maquiaveliana ao uso da religião na política não se dirige, em primeiro plano, aos conteúdos teológicos, mas à dissociação entre pregação e prática política pelos condutores da Igreja Católica, os quais, ao fazerem uso político da religião, contribuem para o enfraquecimento do sentimento religioso. Para ele, foi a vontade de poder dos papas que fez eclodir a ruína moral da Igreja nas províncias italianas, a qual,

[...] não tendo sido poderosa para ocupar a Itália nem tendo permitido que outro a ocupasse, a Igreja impediu que ela fosse governada por um só príncipe; e foi por estar submetida a vários príncipes e senhores, dos quais nasceram tanta desunião e tanta fraqueza, que a Itália se tornou presa não só dos bárbaros poderosos quanto de qualquer um que a ataque (MAQUIAVEL, 2007, p. 56).

A Igreja usa a própria religião para fazer política, rejeitando o uso direto da violência física ou de armas, tal como demonstram os exemplos do papa Alexandre e do “frei Savonarola [que] imbuído de virtude cristã jamais faria uso das armas, de modo que tal virtude é percebida por Maquiavel como muito pernicioso e desprezível frente a *virtú* antiga, que, quando desenvolvida, tem relação direta com o uso das armas” (MARCOMINI, 2017, p. 37). E essa é a questão fulcral identificada por Maquiavel quanto à relação entre religião e política, a qual, desvela-se ao apreender as diferenças entre as religiões cristã e a pagã: a primeira foge dos problemas sociais e valoriza a fraqueza, a humildade, obediência etc.; a segunda enaltece a coragem, a defesa da pátria etc. Por isso “Maquiavel condena o cristianismo, mais precisamente

seus dirigentes, porque esse movimento se nutre do descrédito lançado sobre esse mundo e da vã esperança no além como prêmio” (AMES, 2006, p. 68).

A religião pagã antiga também é criticada por Maquiavel, que destaca o caráter precioso dos oráculos, onde os deuses realizavam previsões e prescreviam sacrifícios em favor da benevolência dos deuses capazes de mudar o destino dos homens. Porém, a religião pagã dos oráculos foi desacreditada por passar a falar conforme a visão dos poderosos, o que levou o povo a descobrir a falsidade das profecias. Daí Maquiavel sugerir que “os príncipes duma república ou dum reino, portanto, devem conservar os fundamentos da religião que professam; e feito isso ser-lhes-á mais fácil manter religiosa e, por conseguinte, boa e unida a sua república” (MAQUIAVEL, 2007, p. 53). Isto é, que fortaleçam os aspectos essenciais da religião em benefício tanto da crença quanto do príncipe, a fim de garantir a coesão política de seu governo.

Retomando a relação entre política e religião, Maquiavel investiga historicamente como essas duas forças podem se beneficiar uma da outra, mas sempre defendendo que a política se utilize da religião como uma força a seu favor. Um bom príncipe se forma pela sua capacidade de jogar a favor do poder, ainda que venha a fazer uso da violência no jogo político para evitar que todo um povo pereça. A religião é, pois, o elemento aglutinador de políticos capazes de exercer papel coercitivo em favor da boa civilidade, por isso, diz o autor:

os céus julgando que as ordenações de Rômulo não bastavam a tanto império, inspiraram no peito do Senado romano a eleição de Numa Pompílio como sucessor de Rômulo, para que as coisas que Rômulo deixara sem fazer fossem ordenados por Numa; este, encontrando um povo indômito e desejando conduzi-lo à obediência civil com as artes da paz, voltou-se para a religião, como coisa de todo necessária para se manter uma cidade [*civiltà*] (MAQUIAVEL, 2007, pp. 48-9).

Para o florentino, se bem utilizada, a religião reforça o sentimento de patriotismo, mas esse sentimento inexistia na Itália do século XVI, o exército a seu serviço era mercenário, a península não tinha um exército nacional capaz de unificá-la. A religião surgia como principal amálgama político, como autoridade transcendente acima dos homens, e “Quem tem o seu estado baseado em armas mercenárias jamais estará seguro e tranquilo, por que elas são desunidas, ambiciosas, indisciplinadas, infiéis, valentes entre amigos e covardes entre inimigos, sem temor a Deus nem proibidade para com os homens” (MAQUIAVEL, 2001, pp. 57-8). Assim, ao referir-se à superioridade da religião sobre um governante, ele diz: “[...] caso houvesse uma disputa para se saber a que príncipe Roma devia mais, se a Rômulo ou a Numa, creio que Numa ficaria em primeiro lugar: porque, onde há religião, facilmente se podem

introduzir armas; e, onde houver armas, mas não houver religião, essa com dificuldade poderá ser introduzida” (MAQUIAVEL, 2007, p. 50).

Tomado pelo sentimento de resignação ao sofrimento terrestre, o cristianismo desprezou a luta humana e social, por isso um príncipe com *virtù* poderia instrumentalizar a religião para canalizar forças na construção do poder, pois, ao controlar a natureza conflituosa do ser humano, evitaria o uso da violência. Daí defender que a religião não pode ser desprezada no campo político por ser ela o elemento aglutinador de sentimentos e perspectivas, devendo, por isso, estar sob a mira do governante perspicaz.

No século XX, o *ethos* e a laicização da política maquiavelianos são atualizados pelas mãos do filósofo italiano Antônio Gramsci, que também se debruça sobre a política italiana tendo a própria vida material como terreno para a práxis política e norte para a transformação estrutural da sociedade italiana. A rejeição à política embasada em pressupostos metafísicos é o ponto de partida de suas análises, por ele ver nas ações concretas dos homens o palco da política e “(...) a natureza humana [como] o conjunto das relações sociais historicamente determinadas, ou seja, um fato histórico verificável, dentro de certos limites, com os métodos da filologia e da crítica” (GRAMSCI, Q13, §20, 1975, p. 1599; CC13, §20, 2007, p. 56). A tessitura da vida concreta pelas ações políticas dos homens ancorada na filosofia da *práxis*, reafirma a atualidade da tese de Maquiavel: de que as relações no campo da política formam um *ethos* próprio desarraigado do *ethos* religioso. Porque, para Gramsci,

A formulação dada por Maquiavel à questão da política (isto é, a afirmação implícita em seus escritos de que a política é uma atividade autônoma que tem princípios e leis diversos daqueles da moral e da religião, proposição que tem um grande alcance filosófico, já que implicitamente inova a concepção da moral e da religião, ou seja, inova toda a concepção de mundo) é ainda hoje discutida e contraditada, não conseguiu tornar-se ‘senso comum’. O que significa isso? Significa apenas que a revolução intelectual e moral cujos elementos estão contidos *in nuce* no pensamento de Maquiavel ainda não se efetivou, não se tornou forma pública e manifesta da cultura nacional? Ou será que tem um mero significado político atual, serve para indicar apenas a separação existente entre governantes e governados, para indicar que existem duas culturas, a dos governantes e a dos governados, e que a classe dirigente, como a Igreja, tem uma atitude em relação aos simples ditada pela necessidade de não se afastar deles, por um lado, e, por outro, de mantê-los na convicção de que Maquiavel nada mais é do que uma aparição diabólica? Põe-se assim o problema do significado que Maquiavel teve em seu tempo e dos fins que ele se propunha ao escrever seus livros, especialmente *O Príncipe* (GRAMSCI, Q13, §20, 1975, p. 1599; CC13, §20, p. 2007, pp. 56-7).

Neste excerto do *Caderno 13*, Gramsci mostra que o pensamento de Maquiavel foi deturpado e seu realismo político foi visto, e ainda é, como uma face perversa da política, e esta leitura equivocada é recorrente especialmente porque o legado maquiaveliano é considerado

fora de seu contexto. Diferentemente dos leitores desatentos, Gramsci capta com muita propriedade as entrelinhas da filosofia política maquiaveliana, entendendo-a como essencial para pensar a relação entre religião e política, Igreja e massa populares, poder e cooptação ideológico política. Vislumbra em Maquiavel o fermento para a mudança da sociedade italiana e concorda que o príncipe seja um líder dotado de *virtù*, desprovido de moral teórico-religiosa, por isso investiga as dificuldades de se formar, na Itália, uma coesão social popular. Assim,

Gramsci dedica-se a entender os sucessivos fracassos de se criar o que ele chama de uma ‘vontade coletiva nacional-popular’ na Itália em função da existência de determinados grupos sociais que se estabeleceram mediante a presença de outros grupos sociais. Estes se formaram a partir da dissolução da burguesia comunal, refletindo, assim, uma espécie de papel internacional da Itália como sede da Igreja e depositário do Sacro Império Romano (GOMES, 2017, p. 176).

O lugar do qual fala o autor é a própria realidade da Itália. Em Gramsci, a religião ocupa papel de destaque na política local, por isso sugere que as dimensões ideológicas e as práticas políticas sejam superadas naquele cenário, que, de um lado, tem a Igreja atuando como partido e mantendo as massas na ignorância; de outro, precisa romper com a ideia de reconstituição da hegemonia imperial ligada aos altos estratos da sociedade italiana. Pois,

O protagonista do Novo Príncipe não poderia ser, na época moderna, um herói pessoal, mas o partido político, isto é, em cada oportunidade e nas diferentes relações internas das diversas nações, aquele determinado partido que pretende (e está racional e historicamente fundamentado para este fim) fundar um novo tipo de Estado (GRAMSCI, Q13, §21, 1975, p. 1601; CC13, §21, 2007, p. 59).

Procurando iniciar o processo de transformação social italiana, Maquiavel e Gramsci, em momentos históricos diferentes, constataam que as ações dos dirigentes e intelectuais católicos não colaboravam para suas pretensões: “Maquiavel advertia que na Itália, com o Papado, perdurava uma situação de não-Estado e este quadro permaneceria enquanto a própria religião não se tornasse ‘política’ estatal e deixasse de ser política do Papa para impedir a formação de Estados fortes na Itália” (GOMES, 2017, p. 178). Gramsci percebia que os resquícios da atuação política da Igreja continuavam presentes em seu tempo.

Na Itália, a questão religiosa não ajunta os homens em torno da sua unificação, mas também não é uma força que possa ser desprezada. No contexto de Gramsci, a religião ligada aos estratos populares não os liberta da miserabilidade e subalternidade, nem os move para a construção de uma nova sociedade, o que colabora com a manutenção da minoridade cultural e subalternidade das massas populares.

CAPÍTULO II

A CRÍTICA À RELIGIÃO EM FEUERBACH, ENGELS E MARX

Antonio Gramsci não é o único marxista a refletir sobre a religião, há outros autores da tradição marxiana que contribuíram para alargar os horizontes sobre esse tema, mas se insere na tradição sobre essa reflexão de forma peculiar, tornando-se também um dos principais nomes da tradição marxiana nessa esteira. Nesta seção do estudo, analisaremos tal questão no pensamento do filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872) e sua influência sobre o legado filosófico edificado por Friedrich Engels (1820-1895) e Karl Marx (1818-1883), no tocante à religião, a crítica à alienação da consciência e à própria criação do materialismo histórico.

O autor sardo endossa as categorias marxianas e o método materialista histórico-dialético em sua abordagem acerca da religião no contexto da realidade italiana, por isso é imprescindível considerar as interpretações dos citados autores para melhor compreensão da relação entre religião e política, subalternidade e religião, em Gramsci. Nessa empreitada, visamos compreender a crítica que Feuerbach, Engels e Marx fazem à religião, e, ao mesmo tempo, demonstrar as diferenças entre Marx e Engels e o ciclo intelectual alemão, a nova perspectiva que Feuerbach apresenta a esses autores e suas críticas ao autor materialista e a Bruno Bauer (1809-1882) e seus consortes. Trata-se de um contexto em que todos esses autores se conectam entre si por partilharem, em suas reflexões, do pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), ainda que para criar novas filosofias, a partir dele.

Feuerbach com sua crítica à religião e ao cristianismo cria um novo materialismo que o distancia do antigo mestre Hegel, marcando a passagem entre o velho materialismo e o novo materialismo histórico desenvolvido por Engels e Marx. Porém, ao tornar a religião uma antropologia, por meio da qual o homem ao falar de Deus fala de si mesmo e de seus valores, Feuerbach não promove avanços sobre os problemas sociais e as condições históricas que produzem esses mesmos valores. Nesse autor, o tema da religião aparece de maneira multiforme, como algo ligado ao social, contudo, as necessidades humanas são consideradas de maneira isolada, formando outra realidade paralela, e não como causa das condições materiais e existenciais que permeiam o ser humano e sua vida material. Foram Marx e Engels que, ao estabelecerem a crítica a Feuerbach e a Bruno Bauer, identificaram na superação da teologia

cristã a solução para a verdadeira inclusão do povo judeu na Alemanha, permitindo o alargamento de sua cidadania.

Engels e Marx discutem a religião no bojo da crítica radical à sociedade alemã do século XIX, que preserva a religião como reflexo das desigualdades e da exploração entre os homens. Nesse viés, Engels trata a religião também em seu aspecto histórico, como dissemos anteriormente, ao abordar o cristianismo primitivo, ao investigar as raízes da religião e demonstrar suas transformações e fermentos revolucionários. Nesse processo, ele não está preocupado com o conteúdo teológico da religião como alguns de seus contemporâneos, dos quais trataremos adiante, mas em se voltar para a religião em sua realidade histórica.

Marx critica a religião a partir da realidade social, demonstrando que o problema da Alemanha do século XIX não estava na renúncia da religião, mas na emancipação humana e libertação política. A crítica de ambos os autores está diluída em inúmeros de seus escritos, e, dada a importância e singularidade de suas contribuições ao tema da religião e da relação dessa com a política, e aqui as analisaremos em sua conexão com os embriões do materialismo histórico e com a emancipação humana.

O materialismo de Feuerbach e o materialismo vulgar carecem de fundamentos e princípios teóricos filosóficos, porque apenas apreendem o mundo sensível como objeto ou intuição e não como atividade humana concreta, como prática. Por isso, Marx e Engels o denominariam como materialismo contemplativo, por satisfazer apenas uma necessidade teórica, de modo que a Feuerbach bastava conhecer o mundo em sua estaticidade, sem a necessidade de transformá-lo. Nessa perspectiva, o aspecto ativo do ser humano foi desenvolvido pelo idealismo em oposição ao materialismo, que o considerou apenas de maneira abstrata, e não em sua atividade concreta.

Em razão disso, n' *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels se autoproclamam materialistas práticos na mesma perspectiva que se autoproclamam comunistas, assim, enquanto o materialista prático se empenha em revolucionar o mundo, Feuerbach e seus afins sustentam que o ser do homem é sua essência. Entendendo que a transformação do mundo pressupõe sua correta interpretação, Marx e Engels procuram compreender o lugar da religião dentro da sociedade alemã e, nesse movimento, criam o materialismo histórico-dialético como método crítico e revolucionário, sem deixar de reconhecer a importância de seus predecessores, tendo a filosofia de Hegel como núcleo racional e a dialética como importante elemento para compreender a história como processo, e cujo desenvolvimento se faz pela contradição.

Em sua trajetória intelectual, Feuerbach se dedica intensamente à investigação sobre a religião ao ponto de amadurecer o próprio pensamento, tendo-a como objeto central de sua

filosofia e em torno da qual redigiu as obras: *Pensamentos sobre morte e imortalidade* (1830); *O escritor e o homem* (1836); *Sobre filosofia e cristianismo* (1839); *A essência do cristianismo* (1841); *A essência da fé no sentido de Lutero* (1844); *A essência da religião* (1845); *Sob o ponto de vista da antropologia* (1846); e *Preleções sobre a essência da religião* (1851).

Sobre a mesma esteira da questão religiosa, Ludwig Feuerbach vê a religião como uma projeção humana, uma antropologia, daí pressupor que a religião é a causa da alienação humana, e isso porque primeiro o homem projeta-se em Deus, só depois se projeta em si mesmo. A “religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com a sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência” (FEUERBACH, 1988, p. 57). A “alienação religiosa, segundo Feuerbach, é tomar como Deus algo que, na verdade é apenas expressão do próprio homem, ilusão, ídolo” (ZILLES, 1991, p. 108). Logo a crítica feuerbachiana à religião representa uma crítica ao poder ilusório que ela pode trazer, e para desnudá-lo é necessária uma consciência humana real.

O conceito de alienação de Feuerbach se tornou essencial para Karl Marx e para pensadores marxistas que veem uma estreita relação entre a religião e a formação da falsa consciência dos homens. Em seus primeiros escritos, Marx já inicia sua análise sobre a religião, principalmente em *A Questão Judaica* (1844), na introdução de sua *Crítica à filosofia do direito de Hegel* (1844). Mas o estudo sobre a religião como realidade histórica e social é realizado em “*A Ideologia alemã*” (1846), onde mostra que a religião como ideologia legitima a exploração; e aprofunda as análises sobre a relação entre a religião e o desenvolvimento econômico e social global da sociedade.

2. Ludwig Feuerbach: da crítica religiosa à consciência humana

Neste estudo, entretanto, não será possível nos debruçarmos sobre o extenso legado feuerbachiano, que merece tratamento aprofundado e metodologias específicas. Aqui, abordaremos mais detidamente as obras *A essência do cristianismo*, por ser nela que o autor busca as raízes do conceito de alienação, que é religiosa; e as *Preleções sobre a essência da religião*, escrita após doze anos de recolhimento do autor, e na qual retoma as linhas centrais de sua filosofia, a autocrítica e a crítica à religião, conforme suas próprias palavras:

Interessa-me acima de tudo, e sempre me interessou, iluminar a obscura essência da religião com a luz da razão, para que finalmente os homens parem de ser explorados, para que deixem de ser joguetes de todos aqueles poderes inimigos da humanidade

que, como sempre, servem-se até hoje da nebulosidade da religião para a opressão do homem. Minha intenção era mostrar que os poderes diante dos quais o homem se curva e os quais teme na religião, diante dos quais ele não se intimida nem mesmo de praticar sangrentos sacrifícios humanos a fim de aplacá-los, são apenas criações de sua própria afetividade servil e medrosa, assim como de sua razão ignorante e inculta (FEUERBACH, 1989, p. 28).

Como discípulo de Hegel, Feuerbach o critica devido à sua defesa de que o homem se realiza no espírito absoluto e não a partir da sua realidade material, por isso,

[...] em oposição a Hegel, que afirma, em sua *filosofia da religião*, que o saber do homem [sobre] deus é o saber de deus acerca de si mesmo, postula Feuerbach, para transformar a teologia em antropologia, o princípio oposto que reza: o conhecimento do homem de deus é o saber do homem de si mesmo; não foi deus que criou o homem, mas o homem quem criou deus à sua imagem e semelhança (CHAGAS, 2018, p. 9).

O autor da *Fenomenologia do Espírito* (1807) concebe como fundamento da consciência a ideia pura que se aliena, sem explicar a razão de o homem ser consciente e dotado desta consciência, por isso ele critica duramente o idealismo, nos seguintes termos:

Odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; não me envergonho de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro em bom tempo atua beneficentemente não somente sobre meu pulmão, mas também sobre minha cabeça, a luz do sol não só ilumina meus olhos, mas também meu espírito e meu coração (FEUERBACH, 1989, p. 38).

O que Feuerbach critica em seu mestre é a ideia de que a essência humana esteja arvorada na condição do espírito absoluto, que seja nele que o homem realiza a liberdade perfeita. Nesse aspecto, distancia-se de Hegel por entender que o espírito absoluto não pode ser a fonte da consciência, essa só pode se realizar dentro da natureza, embora não seja a natureza que a desenvolva. Com isso, o filósofo materialista amplia

A crítica ao dogma da encarnação [...] a ponto de abranger a pretensão de qualquer filosofia, em particular a de Hegel, de ser a filosofia absoluta. [...] Feuerbach rechaça a possibilidade da realização do absoluto num tempo determinado para afirmar que o absoluto se realiza através da inteira história humana, através de todos os homens. Ele cita Goethe, apoiando sua tese de que 'só os homens reunidos vivem o humano' (TOMASONI, 2015, pp. 81-2).

A religião de que trata mais diretamente o discípulo de Hegel é o cristianismo, quer dizer, a religião cristã que se diferencia do judaísmo por sua purificação do egoísmo nacional e porque os cristãos buscaram em Deus sua essência humana, livre da barreira da nacionalidade, diferentemente dos judeus, que procuraram construir seu caráter nacional no Deus de Israel. Para ele, religiões como o cristianismo, que surgiu se autoproclamando uma nova religião, não

são novas quanto à essência, surgiram como religião crítica, reformulando e espiritualizando a prática religiosa a partir de demandas da humanidade. Assim, por exemplo,

O cristianismo refinou o egoísmo judaico num subjetivismo espiritual (não obstante, dentro do cristianismo, esta subjetividade tenha se expressado novamente como puro egoísmo); o anseio por uma felicidade terrena, a meta da religião israelita, transformou-se no anseio pela felicidade celestial, a meta do cristianismo (FEUERBACH, 2007, p. 137).

Por isso, o cristianismo fundamenta sua teologia na encarnação de Deus na pessoa de Jesus de Nazaré, e tem na ressurreição o elemento que o faz surgir e, por meio dela, a razão humana resolve o problema da imortalidade do homem, que pode chegar à eternidade. Portanto, a ressurreição seria “a ânsia satisfeita que o homem tem de uma certeza imediata da sua continuação pessoal após a morte — é a imortalidade pessoal como um fato sensorial, indubitável” (FEUERBACH, 2007, p. 149). Daí decorre a ideia cristã de que, quem nega a ressurreição nega a Cristo e, por conseguinte, a Deus. Esse seria o alicerce sobre o qual os cristãos realizariam o grande triunfo sobre a espiritualidade e a objetividade; e do qual surge o sobrenatural coadunado ao sentimento subjetivo. A questão que Feuerbach coloca aqui é a seguinte: quanto mais o homem se torna subjetivo, tanto mais ele se afasta da natureza, pois, não querendo admitir as coisas que lhe desagradam “o homem subjetivo transforma os seus sentimentos num critério do que deve ser. Tudo aquilo que não lhe agrada, que ofende a sua sensibilidade sobre ou antinatural, não deve existir” (FEUERBACH, 2007, p. 151). Por isso, ele interpreta a religião como uma projeção humana, quer dizer, como uma antropologia.

Assim, partindo de sua concepção de alienação, Feuerbach aponta o papel que a religião desempenha na conformação da consciência humana, em seu texto “*A essência do cristianismo*” (1841). Nele, defende a tese de que a religião é uma antropologia e é nela que o homem busca sua identidade fora de si, na transcendência, alienando a sua essência. Diferente do animal, que vive sua vida interior de forma idêntica à vida exterior, o ser humano vive no seu interior a relação com sua essência; de modo que o próprio ato de pensar é já uma relação consigo mesmo. “O homem é para si ao mesmo tempo eu e tu; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto” (FEUERBACH, 2007, p. 36). Feuerbach define a essência humana a partir do modo como o ser humano toma consciência do infinito e se volta para a religião, veja a seguir:

A essência do homem, em contraste com a do animal, não é apenas o fundamento, mas também o objeto da religião. Mas a religião é a consciência do infinito; assim, não é e não pode ser nada mais que a consciência que o homem tem da sua essência

não finita, não limitada, mas infinita. Um ser realmente finito não possui a mínima ideia, e muito menos consciência, do que seja um ser infinito, porque a limitação do ser é também a limitação da consciência (FEUERBACH, 2007, p. 36).

Daí advém o conflito entre o infinito e o finito que impulsiona o homem a buscar um Deus fora de si mesmo e a projetar sua essência fora de si; assim, além de se reconhecer como ser limitado e imperfeito, atribui suas limitações individuais, a sua imperfeição e a perfeição a um ser infinito: Deus. Pois “se pensas o infinito, pensas e confirma a infinitude da faculdade de pensar; se sentes o infinito, sentes e confirmas a infinitude da faculdade de sentir” (FEUERBACH, 2007, p. 41). É por isso que, segundo Francesco Tomasoni,

Feuerbach explica, em *Essência do Cristianismo*, a alienação do homem através do conflito interior entre o infinito e o finito. Esse conflito impele o homem a pôr um Deus fora de si mesmo. Na verdade, o infinito pertence ao gênero humano que está no indivíduo, mas não se identifica completamente com ele. Essa distinção é o estímulo para sairmos de nós mesmos e alcançarmos a perfeição (TOMASONI, 2015, p. 67).

Nesse sentido, Deus é o sentimento puro, ilimitado e livre, e o sentimento do homem “é o teu poder mais íntimo e ao mesmo tempo um poder distinto, independente de ti, ele está *em ti e acima* de ti: ele é a tua mais genuína essência, mas que te surpreende como se fosse uma outra essência, em síntese, o teu Deus” (FEUERBACH, 2007, p. 43). Aqui é importante perceber que, na relação com os objetos sensíveis, a consciência se vê como separada dos mesmos, já no objeto religioso a consciência coincide imediatamente com a consciência de si mesmo, de modo que o objeto religioso está no homem, intimamente ligado a ele, é o objeto primeiro e mais elevado. E isso porque, para o autor materialista,

A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; ambas são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor (FEUERBACH, 2007, p. 44).

Como se vê, o homem religioso projeta seu ser em um Ser maior, um Deus provido de atributos, tomado como ser real, existente. E a imagem que o humano faz desse ser divino é a projeção do homem perfeito, porém, ao projetar-se para fora de si, o homem aniquila sua essência e arrasa com a possibilidade do Deus em si, caindo num ateísmo. Assim, Deus se torna um super-humano detentor dos valores que enobrecem a condição humana, e isso porque,

A essência da religião é exatamente que para ela essas qualidades expressam a essência de Deus. Somente a razão que reflete sobre a religião, ao defendê-la e ao negá-la diante de si mesma, declara-a como sendo imagens. Mas para a religião é Deus o pai real, o amor real e a misericórdia, porque é para ela um ser real, vivo, pessoal; suas verdadeiras qualidades são por isso também qualidades vivas, pessoais (FEUERBACH, 2007, p. 55).

É pela religião que o homem contempla a si mesmo, relaciona-se consigo mesmo a partir de sua própria essência, prova disso é o amor que ele espera merecer de Deus. Com isso, a divindade absoluta encarna na realidade finita dos homens, e

Deus se desfaz da sua divindade por causa do homem. Aqui está a impressão enlevante da encarnação: o ser mais elevado, o ser autônomo se humilha, se rebaixa em nome do homem. Por isso, em Deus contemplo a minha própria essência; tenho valor para Deus; o significado divino da minha essência torna-se-me evidente (FEUERBACH, 2007, p. 83).

É no rebaixamento de Deus que o homem é salvo, e é precisamente nesse aspecto que o cristianismo se diferencia das outras religiões, pois é esse movimento que enfatiza a salvação do homem. A teologia cristã preconiza que a encarnação de Deus através de Jesus é o esvaziamento de Deus em função do ser humano, de um Deus que se encarna na história para elevar a essência humana. Por esse aspecto formal teológico, a vida do Nazareno foi encarnada nas contradições das relações sociais e foi precisamente o fato real que o levou à morte. O contexto histórico, social e político do surgimento do cristianismo evidenciado por Engels e Marx, foi desconsiderado por Feuerbach em sua crítica à religião cristã, embora ele critique o cristianismo quando diz que:

A miséria material do mundo cristão tem [...] seu motivo somente em seu Deus ou ideal espiritual. Um Deus espiritual só cuida da salvação da alma, mas não do bem-estar físico do homem. Sim, o bem-estar físico está até mesmo na maior contradição com a salvação da alma, como disseram os cristãos mais devotos e importantes (FEUERBACH, 1989, p. 214).

Apesar dessa crítica ácida, Feuerbach afirma que a religião tem importante função para o homem, pois é através dela que ele acessa a consciência de sua essência humana enraizada na religião, a qual o projeta ao encontro de si mesmo ou ao que deveria ser. Para Silva,

A religião, ou mesmo a crença que a religião desperta, funciona como um pontapé inicial para que o homem desperte sua ação consciente e, conseqüentemente, acesse sua essência, que é aquilo que torna possível que o mesmo se torne apto a agir ativamente em sua realidade humana, sensível e material (SILVA, 2018, p. 53).

Por esse viés, a religião teria um caráter positivo na medida em que dispõe de uma força interna que condiciona o homem a ativar sua conscientização e reconhecimento de sua essência humana, que o capacita a agir sobre sua realidade. Porém, ao longo da história, a religiosidade pessoal passou a ser dirigida por instituições que surgiram propondo-se como guardiãs do divino, assim a religião que desperta a consciência passaria a ser fator de alienação, tornando-se uma força externa que orienta o homem dividindo sua essência, desconectando-a de si mesmo. A “fonte da alienação, para Feuerbach, consiste neste processo de objetivação que a religião, enquanto instituição, atribui à essência humana, tornando-se algo estranho ao homem e fazendo dele seu escravo e discípulo” (SILVA, 2018, p. 53). Nesse estado de confusão entre interioridade e mundo sensível — sem que a razão chegue ao autoesclarecimento —, a atitude religiosa hermética no universo interior se isenta do confronto com a realidade e entra em um ciclo progressivo de estranhamento. Porém, avalia Serrão,

O desconhecimento da objetivação não é, para Feuerbach, em si mesmo alienação, mas é o fator desencadeador da alienação. Toda a evolução da consciência religiosa, seja na vida dos povos seja na vida do indivíduo segue um percurso declinante. No curso histórico tenderá a perder a frescura dos primeiros tempos para se intelectualizar e institucionalizar. No curso individual os primeiros sintomas chegam a tornar-se em doença crônica (SERRÃO, 2014, p. 35).

Como se vê, para Serrão (2014), a alienação se assemelha a uma doença, a um quadro clínico de diversas causas em diferentes intensidades, causado pela separação entre indivíduo e essência. A alienação institucional se inicia no momento em que a religião tenta satisfazer o anseio imediato dos homens, visando solucionar o egoísmo humano por meio de explicações que acalmem a alma humana diante do terror da existência limitada. Nesse aspecto, ao invés de colocar o homem diante de si mesmo, a religião o torna um estranho de si mesmo, um estrangeiro em sua pátria, cria nele uma bifurcação entre o entendimento de si mesmo e o seu reconhecimento por parte da consciência. Na avaliação de Silva,

[...] para Feuerbach, o objetivo a ser alcançado é esta superação da religião que causa a alienação no homem, tanto que esta superação da condição ideal proposta por ele se apresenta em sua obra *Essência do Cristianismo* como algo de extrema necessidade. É de suma importância que o homem reconheça como fonte central de seu entendimento a antropologia desdivinizada, que não tenha nenhuma relação com a condição ideal (SILVA, 2018, p. 72).

Ao propor a superação da religião, o filósofo materialista busca a identidade da essência humana para restabelecer a ligação entre o homem e sua essência, atribuindo a responsabilidade desse processo à consciência. Com isso, evidencia que a religião exerce

controle sobre o homem para dominar sua essência e fazer com que sua consciência seja determinada por uma força que lhe é exterior. Por ser imposta, Feuerbach vê a religião como algo negativo, que impede o homem de se reconhecer dentro de uma realidade finita e temporal. Pois, para ele, é o não reconhecimento de si mesmo que leva o homem a buscar explicações metafísicas para entender a nervura de sua existência, por isso “a crítica feuerbachiana à religião representa [...] uma crítica ao poder da ilusão e da ideologia, uma vez que todo conteúdo humano que se realiza através da religião é aparente e ilusório, e anseia uma nova consciência humana, uma vida mais real” (ALVES, 2010, p. 75).

Em razão disso, sublinha o cristianismo como religião do sofrimento, que se expressa, a partir da ressurreição de Jesus, em seu mais alto grau de intensidade na crucificação, ao ponto de torná-lo redentor dos cristãos. “O cristão só se sacrifica, só se renega, para atingir a felicidade. Ele se sacrificar a Deus, significa: que ele sacrifica todos os prazeres terrestres, transitórios (porque não satisfazem ao senso supranaturalístico do cristão) em troca dos prazeres do reino celestial” (FEUERBACH, 1989, p. 67). A imagem da crucificação passa, aos cristãos, uma mensagem de resignação ao sofrimento, e

O homem religioso é contido no comer e no beber não porque tenha uma aversão a isso, porque veja nisso algo feio, animalesco, contrário à essência humana, mas por medo dos castigos que um juiz celestial, seja nesta ou na outra vida, impôs por causa disso, ou, então, por amor a seu Senhor, em síntese, por motivos religiosos (FEUERBACH, 1989, p. 180).

O sofrimento do Messias cristão tem relação com os sentimentos humanos, porque o Deus projetado não poderia isentar-se da condição de sofredor, “o homem não tem consciência apenas de uma fonte de atividade em si mesmo, mas também de uma fonte de sofrimento. (...) Um Deus que sofre é um Deus sensível ou sentimental” (FEUERBACH, 2007, p. 88). O sofrimento, próprio à condição humana, é visto como forma de resistência aos dissabores da vida e meio de reconciliação com Deus, pela correção de falhas, daí a sua estreita relação com a misericórdia divina. E é a incompletude e o medo de romper com o egoísmo que faz o homem reconhecer apenas Deus como ser supremo e fonte de perdão e misericórdia. Por isso Feuerbach

[...] designa a religião em geral apenas como contemplação (*Anschauung*) ‘infantil’, ‘fantástica’ da essência humana, ou seja, como a primeira e indireta autoconsciência do homem. Na *religion*, o homem não vê, porém, em si mesmo sua essência (a humanidade, o gênero), mas fora de si mesmo, pois sua própria essência é a ele objeto como uma outra essência. Melhor dizendo: ele realiza nela sua essência, embora ele não reconheça o objeto como produto de sua atividade (CHAGAS, 2018, p. 10).

Para Francesco Tomasoni, “O homem se sujeita a Deus que em verdade é sua criatura, atribuindo-lhe todo o bem e vendo a si mesmo como mau. Portanto, é preciso que ele recupere suas riquezas, suas qualidades. Isso é possível somente numa contínua confrontação com a religião” (TOMASONI, 2015, p. 38). Como evidencia o autor materialista, o “deus cristão, assim como o pagão, surgiu no homem a partir do homem. É apenas um deus diverso do deus pagão porque também o homem cristão é diverso do pagão” (FEUERBACH, 1989, p. 25). Há em Feuerbach uma transposição ontológica e sensível ligada à natureza para o plano antropológico, a qual se dá por meio de uma crítica à religião. Diz ele:

[...] demonstramos que o conteúdo e o objeto da religião são totalmente humanos, demonstramos que o mistério da teologia é a antropologia, que a essência divina é a humana. [...] A nossa relação com a religião não é, portanto, somente negativa, e sim crítica [...]. A religião é a primeira consciência de si mesmo do homem. [...] Se a essência do homem é a mais elevada essência do homem, então também praticamente deve ser a mais elevada e primeira lei o amor do homem pelo homem (FEUERBACH, 2007, p. 267).

Diagnosticada a condição negativa alienada da consciência, Feuerbach concebe a religião como uma projeção que desemboca numa antropologia, com isso resgata o caráter positivo da religião e não o contrário. Pela religião, o homem transcende a si mesmo rumo a outra realidade em busca do sagrado e encontra a si mesmo como essência, ao retomar os adjetivos plenificados em Deus para realizar-se no terreno da existência. Contudo, ao se distanciar de sua essência, o homem perde de vista o que deveria ser e poderia realizar para tornar o mundo melhor. Ao criticar a religião, Feuerbach critica também o homem que tenta colocar a realização dos valores humanos em outro patamar. Os sentimentos de amor, bondade, justiça lançados em Deus no mais alto grau de perfeição são, na verdade, projeções do homem; em sua essência, ele os preza em benefício de sua própria realização humana.

A questão de fundo que se coloca aqui é o risco de o homem se projetar em busca de um homem ideal, evadindo-se dos problemas colocados pela existência concreta e sobre a qual deve atuar para resolvê-los. Trata-se de atuar sobre a realidade concreta e não de projetar um ideal, de resgatar a crítica feuerbachiana sobre o homem que delega sua vida a um Deus e ao “amor que o além criou, que consola o sofredor, [que] é o amor que cura o doente depois que ele já faleceu, que dá água ao sedento depois que ele já morreu de sede e que dá alimento ao faminto depois que ele já morreu de fome” (FEUERBACH, 1989, p. 236).

2.1. Engels e Marx e a crítica à religião

A crítica frontal ao autor de *A Essência do Cristianismo* (1841) está presente em poucas páginas da primeira parte de *A Ideologia Alemã* (1845-46) e nas *Teses sobre Feuerbach* (1888). O estudo sistemático sobre a questão da religião foi feito por Engels, em sua obra *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, publicada em primeira mão em 1886 no jornal socialista alemão *Die Neue Zeit* (Os Novos Tempos). Nela, expõe suas críticas à filosofia clássica alemã, porém é Feuerbach o divisor de águas no processo de crítica aos idealistas.

N' *A Ideologia alemã*, Engels e Marx questionam Feuerbach, Stirner e os irmãos Bauer, e travam um confronto com Hegel e a tradição alemã, elucidando as condições históricas de produção ligadas à formação da consciência e o processo contraditório de produção e reprodução da vida material dos indivíduos, além de tratar o cristianismo como ideologia da classe dominante e ferramenta política de classe. Ao debruçar-se sobre a questão da religião, Engels a examina de modo sistemático e crítico não apenas no contexto alemão, onde a religião se apresenta como um ponto nevrálgico desde a eclosão das reformas protestantes do século XVI. Nesse cenário, a crítica da religião surge como uma necessidade, dado o papel fundamental que ocupa na Alemanha pós-Idade Média, e

A crítica da religião é uma temática que vai ser abraçada pela ala radical dos hegelianos, conhecidos como jovens hegelianos ou hegelianos de esquerda – entre os quais, Bruno Bauer (1809-1882), Max Stirner (1806-1856), Moses Hess (1812-1875) e Ludwig Feuerbach (1804-1872) – que compunham uma ‘escola filosófica’ com uma abordagem intelectual da religião e da política, assentada numa espécie de racionalismo especulativo (PEIXOTO, 2018, p. 97).

Ao expor a conjuntura Alemã do reinado de Frederico Guilherme IV (1795-1861), Engels aponta que naquele contexto ascenderam ao trono setores antirrevolucionários, agravando a morosidade da burguesia local. Apresenta impasses na apropriação do pensamento de Hegel, que abrigava tanto interpretações políticas conservadoras quanto revolucionárias àquele quem se colocasse na marcha da dialética hegeliana. Segundo Peixoto,

Na ‘Alemanha teórica daquela época’, revestiam-se de ‘caráter prático’ justamente ‘a religião e a política’, em que a luta contra a religião era ‘indiretamente uma luta política, particularmente depois de 1840’. É justamente aí que se anuncia a cisão entre os seguidores de Hegel, com a necessidade de a ala mais radical do hegelianismo enfrentar ‘a religião tradicional e o Estado existente’ (PEIXOTO, 2018, p. 97).

Tomada em seu conjunto, a filosofia hegeliana dava margem para que nela se arvorassem diversas práticas de partidos, conservador ou progressista, que poderiam se utilizar

de suas ideias. Na Alemanha do século XIX, estabeleceu-se não só uma disputa teórica, mas também política, conforme explicita Engels:

[...] em 1840, quando a beataria ortodoxa e a reação feudal-absolutista subiram ao trono com o imperador Frederico Guilherme IV, já não havia outro remédio senão tomar partido abertamente. A luta prosseguia dirimindo-se com armas *filosóficas*, mas já não se lutava por objetivos filosóficos abstratos; agora, tratava-se, diretamente, de acabar com a religião herdada e com o Estado existente. (...) Na *Gazeta Renana* de 1842 a escola dos jovens hegelianos se apresentava já abertamente como a filosofia da burguesia radical ascendente, e só empregava a capa filosófica para enganar a censura (ENGELS, 2012, p. 137).

No bojo dos debates dos jovens hegelianos, colocavam-se temas importantes como os da elucidação entre “consciência” e “substância”, exigindo que eles explicassem se os milagres constantes nos Evangelhos eram lendas originadas no seio da tradição ou se teriam sido elaboradas por evangelistas. Depois, coloca-se a polêmica: o rumo da história universal é decidido pela substância ou pela consciência? Sobre esse problema, pontuando a “decomposição da escola hegeliana”, Engels expõe o impasse a que chegou o hegelianismo frente à contradição entre as respostas dadas pelo *idealismo especulativo* e o *materialismo francês*” (PEIXOTO, 2018, p. 98). Os autores d’*A Ideologia Alemã* afirmam que

O domínio da religião foi pressuposto. Pouco a pouco, toda relação dominante foi declarada como uma relação religiosa e transformada em culto, culto ao direito, culto ao Estado etc. [...] Os velhos-hegelianos haviam *compreendido* tudo, desde que tudo fora reduzido a uma categoria da lógica hegeliana. Os jovens-hegelianos criticavam tudo ou declarando tudo como algo teológico. Os jovens-hegelianos concordam com os velhos-hegelianos no que diz respeito à crença no domínio da religião, dos conceitos, do universal no mundo existente. Só que uns combatem como uma usurpação o domínio que os outros saúdam como legítimo (MARX; ENGELS, 2007, pp. 83-4).

O séquito progressista dos novos hegelianos lutava contra as ilusões da consciência, sem pensar em combater as fantasias humanas, que são as barreiras que impedem a emancipação dos homens, a qual exige que a consciência mire a realidade com um olhar interpretativo e transformador. Sobre isso, Marx e Engels observam que apesar da pretensão dos novos hegelianos em transformar a realidade, eles lutavam apenas contra “fraseologias”, desviando-se das raízes dos problemas sociais, por isso forneciam apenas explicações histórico-religiosas sobre o cristianismo, sem tocar na crítica necessária à transformação da realidade. Portanto, a religião foi o pressuposto da crítica alemã, tomada como instrumento de alienação da consciência, isto é, como inversão da realidade. Os autores da *Ideologia Alemã* evidenciam que determinadas relações de produção produzem um certo tipo de consciência, ao dizerem que

a “produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93).

Na Alemanha do século XIX, a revolução filosófica foi a nota preliminar da política. Ao contrário da França, que formou uma cultura independente dos braços do Estado, na Alemanha o Estado ditava os caminhos da educação da juventude. Nesse processo, privilegiou-se o sistema hegeliano, tomado como filosofia oficial do Estado monárquico prussiano. Engels diz: “tomemos um exemplo. Não houve tese filosófica que tenha merecido maior gratidão de governos míopes e a cólera dos liberais, não menos curtos de vista, como sobre a famosa tese de Hegel; ‘Todo o real é racional e todo o racional é real’” (ENGELS, 2012, p. 133). Por meio dessa crítica, ele mostra que as coisas não são reais pelo simples fato de existirem, mas pela necessidade de sua existência, por isso a Revolução Francesa (1789) se tornou uma realidade necessária. Já para a irracional monarquia francesa, o real era a revolução e o irreal a monarquia, quer dizer, “a tese de que todo o real é racional se resolve, seguindo todas as regras do método discursivo hegeliano, nesta outra: o que existe merece parecer” (ENGELS, 2012, p. 134).

É nisso que reside o teor revolucionário da filosofia hegeliana, porém, para Engels, ao contrário de ser um amontoado de teses a serem fixadas na memória, a verdade filosófica deve ser pautada na dinamicidade. Pela filosofia de Hegel, a verdade reside no processo de obtenção do conhecimento na larga tradição científica, mas sem se chegar à chamada verdade absoluta. A história, o conhecimento e a humanidade não podem encontrar o repouso absoluto e definitivo numa situação ideal, pois os sucessivos estágios históricos fazem parte de outras fases do processo transitório de desenvolvimento da sociedade humana. As fases históricas têm sua razão de ser no contexto em que surgem, mas caducam dando lugar ao novo, pois,

[...] do mesmo modo que a burguesia, por meio da grande indústria, a concorrência e o mercado mundial, acaba praticamente com todas as instituições estáveis, consagradas por uma venerável antiguidade, esta filosofia dialética acaba com todas as ideias de uma verdade absoluta e definitiva e de estados absolutos da humanidade, congruentes com aquela (ENGELS, 2012, p. 134).

Essas considerações retiradas da interpretação de Hegel não parecem tão claras, uma vez que o autor da *Fenomenologia do Espírito* se via pressionado a dar fim ao sistema, o que significava pôr fim ao processo do conhecimento da verdade absoluta. Daí a consideração do filósofo inglês: “[...], ainda que Hegel, sobretudo na sua *Lógica*, insista em que esta verdade absoluta não é mais que o próprio lógico (e por sua vez histórico) vê-se obrigado a pôr um fim a este processo, já que necessariamente tem que chegar a um fim, qualquer que seja, com seu

sistema” (ENGELS, 2012, p. 135). Assim, ao entrar em contradição com o seu próprio método dialético, a ideia de absoluto de Hegel eclipsa o viés revolucionário de sua filosofia. O mesmo pode-se inferir em relação à história porque

[...] ao final da *Filosofia do Direito* nos defrontamos com a ideia absoluta que havia de realizar-se naquela monarquia por concessões que Frederico Guilherme III prometera a seus súditos tão tenazmente e tão em vão: vale dizer, numa dominação indireta limitada e moderada das classes possuidoras, adaptada às condições pequeno-burguesas da Alemanha daquela época; demonstrando-nos, além do mais, pela via da especulação, a necessidade da aristocracia (ENGELS, 2012, p. 135).

Diante das exigências de compor um sistema filosófico, o contexto em que Hegel escreve o leva a construções forçadas, porém, como lembra Engels em sua leitura sobre ele, é necessário investigar com um olhar acurado o grande edifício e os valores da filosofia dialética.

Naquele período, a política era um tema delicado e quase intocável, por isso a crítica à política aparecia diluída na crítica à religião. Bruno Bauer é herdeiro da crítica que questionava se a vida de Jesus tinha uma via histórica em meio às comunidades; ou se eram conteúdos fabricados e ajustados a partir da construção dos autores dos textos evangélicos. Contudo essa polêmica se deu sob a maquiagem filosófica em torno do problema da “autoconsciência” contra a “substância”. Os jovens hegelianos mais aguerridos recuaram obrigados pela necessidade de lutar contra a religião positiva até desembocarem no materialismo anglo-francês. Naquele contexto, o único teórico a contestar o sistema hegeliano era Feuerbach, para quem o único real era a natureza, ainda que representasse uma degradação da ideia absoluta, porque derivava da ideia e mesmo existia em função dela. Com isso, novo vigor seria dado à filosofia alemã, quando

[...] apareceu *A essência do cristianismo*, de Feuerbach. [Porque] esta obra pulverizou de chofre a contradição, restaurando de novo o trono, sem mais delongas, ao materialismo. A natureza existe independentemente de toda a filosofia; é a base sobre a qual cresceram e se desenvolveram os homens, que são também seus produtos naturais; fora da natureza e dos homens não existe nada, e os seres superiores que nossa imaginação religiosa forjou não são mais que outros tantos reflexos fantásticos de nosso próprio ser (ENGELS, 2012, p. 137).

A crítica de Feuerbach à religião se relaciona à sua concepção de natureza humana, que mantém a noção de homem de forma abstrata. Na perspectiva da filosofia da práxis, a noção de natureza está relacionada à dimensão das relações políticas e econômicas e não à religião, que ao criar os conceitos de Deus-Pai busca tornar todos os homens iguais através da fraternidade universal, todos irmãos, com origem comum (GRAMSCI, Q 7, §38, 1975, pp. 887-

8). Em razão disso, Gramsci tece uma severa crítica à antropologia naturalista e ao conceito de natureza humana de Feuerbach, por entender que

A filosofia não pode ser reduzida a uma ‘antropologia’ naturalista, isto é, a unidade do gênero humano não é dada pela natureza ‘biológica’ do homem [...]. A afirmação de que a ‘natureza humana’ é o ‘conjunto das relações sociais’ é a resposta mais satisfatória porque inclui a ideia do devir: o homem ‘devém’, transforma-se continuamente com as transformações das relações sociais; e, também porque nega o ‘homem em geral’: de fato, as relações sociais são expressas por diversos grupos de homens que se pressupõem uns aos outros, cuja unidade é dialética e não formal (GRAMSCI, Q7, §35, 1975, pp. 884-5; CC7, §35, 2014, pp. 244-5).

Na visão do político italiano, o conceito de natureza criado dentro do espectro religioso é perpassado pela utopia e fortemente ideológico, e dá aos homens a dimensão metafísica de uma origem comum, capaz de criar mais vínculos do que os próprios laços sanguíneos do homem. O seu argumento sobre a natureza humana perpassa alguns de seus fragmentos para

[...] salientar a relação entre a perspectiva religiosa e a teoria democrática liberal [...]. Gramsci salienta que o problema do que é o homem ‘é sempre o problema da ‘natureza humana’ ou do homem genérico, abstrato, uma abstração metafísica ‘na qual se possa conter todo o ‘humano’. A resposta mais satisfatória é que o homem é o conjunto das relações sociais e que ‘muda continuamente com a mudança das relações sociais’ (SCHLESENER, 2020, p. 9).

A Essência do Cristianismo veio como uma ação libertadora e foi recebida por muitos leitores com entusiasmo. Engels trava um debate teórico com Feuerbach ao mesmo tempo que constrói, junto com Marx, o materialismo histórico. Nesse movimento ele recorda que a deificação do amor, instaurada na filosofia feuerbachiana, serviu de inspiração para os movimentos operários de 1844, quando a ideia de transformação econômica da produção para a libertação da humanidade através do “amor” se alastrava na Alemanha intelectualizada, substituindo o conhecimento científico.

Para o materialista alemão a ideia absoluta protagonizada por Hegel é somente os laivos da fé num criador exterior ao mundo, e isso porque a natureza, a consciência e o pensamento, por mais sensíveis que possam parecer, são apenas produtos do cérebro, sendo a natureza algo pronto e acabado, algo que não evolui e está condenado à repetição perpétua. Para Engels, em sua vida reclusa, Feuerbach não teve acesso a descobertas como a da célula, a transformação da energia e a teoria da evolução, por isso via a natureza como estática; tampouco percebeu que os homens se transformam em suas relações sociais. Para o autor inglês, Feuerbach manifesta o idealismo em sua filosofia da religião e na sua concepção de ética, com

isso, lança as bases de uma nova religião, porque a empatia, a relação sentimental, encontra sua abóbada no amor entre o eu e o tu. Logo,

O idealismo de Feuerbach ampara-se no fato de, para ele, as relações entre os seres humanos basearem-se na mútua afeição, como o amor entre os sexos, a amizade, a compaixão, o sacrifício, etc., não são pura e simplesmente o que são em si mesmas, se não recuam, na recordação, a uma religião particular, que também para ele faz parte do passado e que só adquirem sua plena significação quando aparecem consagradas com o nome de religião (ENGELS, 2012, p. 145).

E a religião que Feuerbach investiga amiúde é o cristianismo. Por meio dela demonstra que o Deus cristão é o reflexo do próprio homem, “este Deus, por sua vez, é o produto de um longo processo de abstração, a quintessência concentrada dos muitos deuses tribais e nacionais que existiam antes dele” (ENGELS, 2012, p. 147). Diante dessa crítica engelsiana, o homem, visto como reflexo de Deus, é produto da quintessência de muitos homens reais que formam o homem abstrato, que também é uma imagem mental. Ademais “o próprio Feuerbach, que predica em cada página o império dos sentidos, o mergulho no concreto, na realidade, torna-se, assim completamente abstrato logo que começa a falar de outras relações entre os homens que não sejam as simples relações sexuais” (ENGELS, 2012, p. 147). O autor alemão trata da questão da história em suas reflexões, mas não consegue romper com o homem abstrato, porque, nele, não há outro viés que veja os homens atuando na história para romper com o homem abstrato. Diante disso, Engels coloca sua crítica nevrálgica, ao dizer:

Feuerbach era o único que tinha importância como filósofo [...], mas, além de tudo, como filósofo, ficou no meio do caminho: por baixo era materialista, mas por cima era idealista; não venceu criticamente Hegel, limitando-se a jogá-lo para o lado como inservível, enquanto que, ele mesmo, frente à riqueza enciclopédica do sistema hegeliano, não soube apresentar nada positivo, mais que uma presunçosa religião do amor e uma moral pobre e impotente (ENGELS, 2012, p. 150).

Dessa crítica engelsiana à filosofia hegeliana pode-se extrair o fermento da nova filosofia que considera a história não como uma sucessão de fatos, mas como um construto dos homens, diferentemente da ideia absoluta, que está conectada internamente aos acontecimentos históricos. Esse enlevo filosófico não foi contemplado pelos hegelianos, que se limitaram a investigar aspectos do pensamento de Hegel, sem conectar o sistema hegeliano à necessária mudança na própria estrutura do seu pensar, que, como movimento dialético, supera a si mesmo.

Essa perspectiva se enlaça com a filosofia da práxis de Engels e Marx na medida em que na história da sociedade os homens são dotados de consciência e movidos, de modo racional ou passional, por motivações conscientes ou não, para almejar determinados fins. Os conflitos

entre vontades e atos individuais fazem emergir na história um estado de coisas e situações similar ao que impera na natureza inconsciente. “Os homens fazem sua história, quaisquer que sejam os rumos desta, ao perseguir cada qual seus fins próprios propostos conscientemente; e a resultante destas numerosas vontades, projetadas em diversas direções e de sua múltipla influência sobre o mundo exterior, é precisamente a história” (ENGELS, 2012, p. 154).

O velho materialismo não analisa o que está por trás das causas do domínio histórico, por isso é primordial investigar as forças veladas no palco da história, sendo esse um dos elementos medular da filosofia de Engels e Marx, que busca entender as ideologias cunhadas na história pela classe dominante, visando apontar um novo rumo para a história. Nesse sentido, é preciso desnudar o que está sobreposto na vontade puramente formal do indivíduo ou do Estado. Posto isso, como teórico da filosofia da práxis, Gramsci também retoma Feuerbach em suas considerações sobre o velho materialismo, nos seguintes termos:

[...] o que é relevante é o nascimento de uma nova maneira de conhecer o homem e o mundo, e que essa concepção não mais seja reservada aos grandes intelectuais, mas tenda a se tornar popular, de massa, com caráter concretamente mundial, modificando [...] o pensamento popular, a mumificada cultura popular. [...] Que tal início resulte da confluência de vários elementos, aparentemente heterogêneos, não causa espanto: Feuerbach como crítico de Hegel, a escola de Tübingen como afirmação da crítica histórica e filosófica da religião, etc. Aliás, deve-se notar que uma transformação tão radical não podia deixar de ter vinculações com a religião (GRAMSCI, Q15, §61, 1975, p. 1826; CC15, §61 2014, p. 264).

O autor dos *Cadernos* vê em Feuerbach e seus contemporâneos uma filosofia de raiz idealista que se distancia das causas emergentes dos subalternos (Q16, §9, 1975, p. 1861; CC 16, §9, 2007, p. 38). Todavia, “‘politicamente’, a concepção materialista está próxima do povo, do senso comum; ela está estreitamente ligada a muitas crenças e preconceitos, a quase todas as superstições populares” (Q16, §9, 1975, p. 1861; CC16, §9, 2007, p. 38). Para ele, Feuerbach, em sua crítica à religião, não livra o homem do idealismo de si mesmo, porque não considera que os valores divinos são construções que partem da experiência humana, da relação dialética dos homens entre si. Assim, se Deus é uma projeção humana, aquilo que torna a religião uma antropologia na visão feuerbachiana tende, na filosofia da práxis, a considerar os aspectos concretos da vida, perpassados pela religiosidade, pois, para Gramsci,

A religião popular é crassamente materialista, mas a religião oficial dos intelectuais tenta impedir que se formem duas religiões distintas, dois estratos separados, para não se separar das massas, para não se tornar oficialmente, como o é realmente, uma ideologia de grupos restritos. Mas, deste ponto de vista, não se deve confundir a atitude da filosofia da práxis com a do catolicismo. Enquanto aquela mantém um contato dinâmico e tende a erguer continuamente novos estratos de massa a uma vida cultural superior, este último tende a manter um contato puramente mecânico, uma

unidade exterior, baseada especialmente na liturgia e no culto mais aparatosamente sugestivo sobre as grandes multidões (GRAMSCI, Q16, §9, 1975, p. 1861-2; CC16, §9, 2007, pp. 38-9).

Em nota dos *Cadernos do Cárcere* sobre Feuerbach, Gramsci critica exatamente o viés não revolucionário do materialismo feuerbachiano, pelo qual o mundo sensível é concebido apenas na forma do objeto ou intuitivamente e não como produto da atividade humana. O autor de *Essência do cristianismo* “considera apenas (o modo de proceder) teórico como o puramente humano, enquanto a práxis é concebida e ‘estabelecida’ apenas em sua representação judaica (sordidamente). Portanto, ele não concebe a importância da atividade ‘revolucionária’, da atividade prático-crítica” (GRAMSCI, 1975, p. 2355).

Nas poucas considerações sobre Feuerbach, Gramsci entende que a crítica à religião não se encerra numa antropologia formal, mas deve considerar os laivos de idealismo presentes na filosofia do autor. Desse modo, endossando as críticas de Marx e Engels, o italiano retoma as concepções de religião e natureza feuerbachianas, analisando-as em âmbitos religioso e filosófico. O autor materialista lançou-se sobre a perspectiva da alienação humana por meio da religião, mas ao sair da alienação religiosa correu o risco de cair na alienação do homem pelo homem, por isso é preciso investigar a religião não como antropologia, mas como produto das relações sociais. A essência do homem está em seu devir histórico e a religião é produto de suas relações sociais, por isso a natureza humana é dinâmica.

Na modernidade, a história mostra como a vontade do Estado representa também a de alguns sujeitos que buscam manter privilégios ou garantir a exploração das forças produtivas via Estado, que lança sobre os indivíduos o poder ideológico e jurídico. A “luta da classe oprimida contra a classe dominante é uma luta dirigida, em primeiro lugar, contra o domínio político dessa classe; a consciência da relação que essa luta política tem com sua base econômica obscurece-se e pode chegar a desaparecer por completo” (ENGELS, 2012, p. 158). No citado texto, o filósofo inglês evidencia o problema da pauperização do proletariado e da crise da superprodução na Europa, os quais só podem ser resolvidos mediante a transformação do modo de produção.

Isso requer a superação da ideologia dominante, que desfavorece a autonomia do pensamento e cria escalas intermediárias de dominação ideológicas que garantem a suposta lógica do sistema. Analisar a religião é importante porque, embora pareça estar desligada da vida material, ela surgiu nos primórdios da humanidade, junto às primeiras comunidades de seres humanos e sempre esteve ligada à base material, formando o arcabouço ideológico dos povos antigos como única forma de explicação e justificativa da existência.

Sendo imposta, explica Engels (2012), a religião tende ao fracasso, a exemplo de Roma, que ao impor seus deuses aos povos conquistados não obteve êxito. O cristianismo floresceu aos poucos entre os subalternos, mesclando elementos da teologia oriental, especialmente da judaica, da filosofia grega e do estoicismo vulgarizado, e se tornou a religião do Estado, adaptada pelo Concílio de Nicéia. Ademais, analisou o cristianismo primitivo e sua contaminação em favor do Estado, que perpassou toda a Idade Média, e ao anexar a filosofia, a política e a jurisprudência como apêndices da teologia, na modernidade, a religião continuou a cumprir o papel de força ideológica dos interesses burgueses.

Convertendo-se em patrimônio privativo das classes dominantes, a religião mantém distância dos subalternos, tal como “a aristocracia latifundiária [que] utiliza o jesuitismo católico ou a ortodoxia protestante; os burgueses liberais e radicais, o racionalismo; sendo indiferente, para estes efeitos, que os senhores creiam ou não em suas respectivas religiões” (ENGELS, 2012, p. 160). A religião está intimamente ligada à história da Alemanha, por isso requer análise no sentido de que o olhar sobre a situação política alemã não pode descartar a crítica religiosa na sua relação com as questões sociais e políticas.

Voltando-se para a essência da religião, o autor materialista não transpõe sua teoria para a leitura dos problemas de seu tempo, por isso Engels e Marx criticam essa elipse do pensamento de Feuerbach. Eles partem do aspecto materialista e do conceito de alienação feuerbachiana para apresentar uma nova proposta filosófica ao criticar o materialismo e o idealismo alemão. Nesse aspecto, Feuerbach representa um marco intelectual para Marx e Engels à medida que ele inicia a transição entre o teor especulativo da filosofia hegeliana e da materialista. A ideia de que o homem produz a si mesmo e ao seu mundo, e de um ser que faz parte da natureza em corpo e consciência, é o que leva os autores a uma melhor apreensão do caráter da filosofia em relação à história dos homens e ao desmantelamento da auto-alienação.

As análises de Marx sobre a religião se encontram dispostas no conjunto de sua obra. Aqui concentraremos sua crítica à religião em três de seus textos: *A Questão Judaica* (1844), *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844) e *A Ideologia Alemã* (1845-46), nos quais faz um balanço teórico e crítico sobre a tradição filosófica idealista alemã. Conforme Engels, a emancipação política não está desvinculada da libertação humana. Tal embate teórico reflete a situação filosófica e política da sociedade alemã, pois enquanto França e Inglaterra viviam seu desenvolvimento político e econômico, a Alemanha se curvava ao absolutismo monárquico. A economia, marcada pela transição do feudalismo ao capitalismo, esforçava-se por sobrepor-se aos ideais liberais, desconfigurando as linhas mestras da revolução burguesa. Quanto ao entendimento da crítica subjacente à *Questão Judaica* na Alemanha, esse exige um olhar sobre

a condição do povo judeu no século XIX diante das restrições legais que sofriam por sua condição religiosa, pela exclusão deles da administração pública e pela proibição do exercício de certas profissões.

Esses entraves levaram à disputa entre conservadores e progressistas: de um lado, a defesa da natureza confessional do Estado alemão; de outro, a busca pela plena liberdade religiosa, incluindo os judeus definitivamente na esfera dos direitos civis. Para Bruno Bauer, o entrave da emancipação jurídica dos judeus consistia em reconhecer uma realidade institucional ancorada nos privilégios dos cristãos. O judeu arraigado à sua tradição religiosa não poderia viver separado do restante da sociedade; todavia o cristão não poderia se esquivar para conceder plenos direitos de cidadania aos judeus, cabendo aos judeus lutar pela emancipação universal.

Nessa perspectiva, a luta dos judeus era pelo reconhecimento de sua religião e pela liberdade para a prática de sua religiosidade, por parte do Estado cristão. Logo a emancipação judaica necessitava de um duplo sentido, chegando à emancipação tanto do judaísmo quanto do cristianismo. Assim, para Bauer, o ateísmo continha a premissa para a plena emancipação política, pois enquanto subsistisse o Estado confessional, com efeito, a liberdade e a plena emancipação dos judeus e cristãos só ocorreria ante o desmonte dos laços religiosos do Estado.

Marx critica a posição baueriana que julgava a superação política da religião equivalente à ruptura com a religião, como pressuposto para se chegar ao Estado moderno. O abandono da religião tornaria o homem um ser civilmente emancipado. Sobre isso, Giovanni Fresu pondera que

Bauer coloca questões que não são implícitas à essência da emancipação política. Bauer aponta as suas críticas apenas sobre o Estado cristão, não contra o Estado em geral, dessa maneira ele não investiga o eixo entre emancipação humana e emancipação política, assim levanta condições que se explicam apenas em razão da confusão analítica na abordagem a esses dois níveis (FRESU, 2019, p. 76).

O Estado liberto da religião não caracteriza a emancipação humana, pois apesar da natureza laica ou confessional, o Estado em geral é cheio de contradições e a libertação religiosa não livra o homem dessas contradições. Refletindo sobre a emancipação real, Marx diz que

Onde o Estado político alcançou o pleno desenvolvimento, o homem leva uma dupla existência – celeste e terrestre, não só no pensamento, na consciência, mas também na *realidade*, na *vida*. Vive na *comunidade política*, em cujo seio é considerado como *ser comunitário*, e na *sociedade civil*, onde age como simples *indivíduo privado*, tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se juguete de poderes estranhos. O Estado político, em relação à sociedade civil, é justamente tão espiritual quanto o céu em relação à terra. Persiste em idêntica oposição à sociedade civil, vence-a tal como a religião supera a estreiteza do mundo profano; isto é, tem sempre de reconhecê-la de novo, de restabelecê-la, de permitir que por ela seja dominado (MARX, 1989, p. 13).

O erro de Bauer está em não abandonar a representação ilusória do Estado como instância acima das partes que unem interesse particular com o universal, esquecendo-se da dimensão material das relações sociais na qual os homens estão inseridos. O Estado contraditório se torna ilusório e faz que a vida do indivíduo adquira o mesmo significado irreal do viés religioso. Nele, o homem se ilude com a ideia de fazer parte de algo universal, porém o Estado é somente um instrumento a serviço da classe burguesa, e a partir do qual a vida política se transforma numa exceção momentânea e aparente, tal como sua vivência religiosa de outrora.

Para Giovanni Fresu (2019), isso significa que a contradição existente entre o homem religioso e o político é tal como a que ocorre entre o Estado político e seus princípios, quer dizer, não aprofunda as questões que envolvem o horizonte material, a propriedade privada, nem os aspectos espirituais, a cultura e a religião; desconsidera a luta entre o interesse geral e o particular, limitando-se a polemizar em torno da secularização do Estado. Para Marx,

O que prevalece no chamado Estado cristão não é o *homem*, mas a *alienação*. O único homem que conta - o *Rei* - encontra-se especificamente diferenciado dos outros homens e surge ainda como ser religioso diretamente ligado ao céu e a Deus. As relações aqui existentes são ainda relações de *fé*. O espírito religioso não se encontra por enquanto secularizado (MARX, 1989, p. 19).

No espectro marxiano, quando a religião passa a ser da esfera privada e abandona o Estado para pertencer apenas à sociedade civil, surge o desarraigamento político do Estado em relação à religião. Mas isso não representa a superação da religião, apenas o respeito à liberdade individual de ter crença. O Estado confessional é incompleto porque utiliza a religião como instrumento, como meio de legitimação, sem fazer da religião e de seus princípios o fundamento da vida social acima da qual se impõe o Estado. Assim, esclarece o autor alemão:

De facto, o Estado cristão aperfeiçoado não é o chamado Estado *cristão* que admite o cristianismo como sua base, como religião de Estado, adotando, portanto, uma atitude de exclusão perante as outras religiões; é antes o Estado *ateu*, o Estado *democrático*, o Estado que relega a religião para o meio dos outros elementos da sociedade civil. O Estado que ainda é *teológico*, que ainda professa oficialmente o credo cristão e que ainda não ousa declarar-se como *Estado*, não conseguiu expressar em forma *secular*, *humana*, na sua *realidade* como Estado, a base humana de que o cristianismo constitui a expressão extática. O chamado Estado cristão é simplesmente o *não-Estado*; porque não é o cristianismo como religião, mas só o *fundo humano* da religião cristã que se pode realizar em criações verdadeiramente humanas (MARX, 1989, p. 16).

O fundamento deste Estado não é o cristianismo, mas o fundamento humano do cristianismo, por isso, na crítica a Bauer, Marx retomando a *Filosofia da História* de Hegel, elucida que o impulso da reforma religiosa levou à legitimação do Estado e à afirmação da

religião como interioridade. Nesse devir, que passou pelas etapas do mundo oriental, grego e romano, “o fim do espírito germânico e a Reforma de Lutero seriam a realização da verdade absoluta como infinita autodeterminação da liberdade e sustento do princípio cristão, nesse sentido ele define o ‘espírito do mundo moderno’” (FRESU, 2019, p. 79).

A novidade de Lutero estava em considerar as sagradas escrituras como a base da religião, suprimindo as relações de exterioridade num processo que o ser humano teria acesso direto à divindade sem a mediação sacerdotal. A Reforma, no seio da Alemanha, elevou o progresso do espírito, alavancando uma nova relação entre a esfera espiritual e temporal. Por conseguinte, a emancipação política da religião não significa o seu aniquilamento, mas a religião não pode ter lugar oficial ou privilegiado no Estado. Todavia, a emancipação política atinge a superação de uma parte da contradição entre Estado político e sociedade burguesa vivida pelo adepto de determinada religião com sua condição de cidadania. Mas a emancipação do Estado da religião, para Marx, não significa a emancipação real da religião, pois,

A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstracto; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um *ser genérico*; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças *sociais*, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força *política* (MARX, 1989, p. 30).

Para Marx, tanto na declaração dos direitos dos homens da Revolução Francesa quanto nas declarações das constituições dos Estados Unidos da América, a emancipação política do cidadão não se contrapõe à religião, já que o direito à fé é uma garantia da liberdade. O foco da crítica marxiana na referida obra é mostrar que, por trás da questão judaica, existe a questão social e, embora o Estado moderno abuse do conceito de liberdade e igualdade entre os homens, esses estão postos apenas do ponto de vista formal e, não, efetivo. Logo a liberdade é cerceada pelas desigualdades sociais e econômicas e o egoísmo do homem moderno garantido pelo Estado o faz perder a dimensão de que a liberdade é um construto coletivo e não um direito delimitado e limitado do indivíduo a si mesmo.

O debate que Marx trava em sua análise sobre os judeus na Alemanha levanta a necessidade de superação da mera questão teológica abordada por Bruno Bauer e o leva a deslocar a questão para um ponto nevrálgico: a alienação do homem moderno aparentemente emancipado. Segundo Marx, a emancipação do judeu não significa seu desligamento da religião nem a suposta laicização do Estado, pois mesmo aí as contradições permanecem, já que o homem que se proclama emancipado vive isolado, fechado em seu egoísmo e no gozo da

propriedade privada; ademais as desigualdades econômicas e sociais permanecem no Estado moderno. Nesse sentido, o texto *A Questão Judaica* constitui um dos embriões fundamentais do pensamento marxiano, acerca da dialética entre alienação e emancipação, que subjaz à obra.

A partir do exposto, infere-se que, na visão de Marx, a democracia política instaurada no Estado moderno, rechaçada na Alemanha do século XIX, não representa a emancipação humana universal, porque ainda mantém o homem no individualismo, na alienação e na existência medíocre. Para que ocorra a emancipação política e humana, é necessário romper com o egoísmo presente nas condutas da maioria dos judeus alemães, dos cristãos e dos não religiosos. Com efeito, a crítica à situação dos judeus na Alemanha é uma crítica social ao modelo de sociedade que preconiza o egoísmo, a alienação e escravidão, e que faz uso da religião para maquiar a realidade dos problemas sociais mais profundos.

Também na *Introdução da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843-44), Marx afirma que “Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2013, p. 151), ao evidenciar a necessidade de se ampliar os horizontes da crítica, que não pode se limitar a um pensamento secularizado, mantenedor dos pressupostos estruturais da metafísica religiosa. Ademais, embora Feuerbach tenha dado um grande passo em relação ao idealismo, seu materialismo empirista deveria ser investigado com rigor, e é

Nas teses sobre Feuerbach (1845) e na *Ideologia Alemã* (1845-1846), [que] este movimento de crítica aos referenciais dominantes na Alemanha se completa, explicitando-se os nexos entre existência e consciência não mais a partir do exercício filosófico especulativo próprio do idealismo alemão, mas a partir de uma filosofia materialista que, ultrapassando o empirismo de Feuerbach, se alia à dialética hegeliana, arrancada dos supostos idealistas a que se encontrava presa (PEIXOTO, 2018, p. 100).

As *Teses Sobre Feuerbach*⁶ (1845), de Karl Marx, contribuíram ainda mais para a reflexão sobre a perspectiva e a necessidade de os homens transformarem a realidade por eles mesmos. Nelas, as críticas tecidas contra a filosofia feuerbachiana formam o substrato da filosofia materialista preocupada com a emancipação coletiva da sociedade. Quando Feuerbach afirmou que a religião torna o homem estranho a si mesmo, separou como método de trabalho o que era sagrado do que era profano, com isso reduziu o mundo religioso ao que era profano, porém sem compreender as contradições do mundo profano. Diz Marx na *Tese IV*:

⁶ Texto escrito em 1845, mas publicado pela primeira vez em 1888, segundo a versão de Friedrich Engels, em 1888, no apêndice de seu livro *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Alemã Clássica*.

Feuerbach parte do fato da autoalienação [*Selbsentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso, imaginado, e um mundo real [*wirkliche Welt*]. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Ele ignora que, após a realização desse trabalho, o principal resta ainda por fazer. Sobretudo o fato de que o fundamento mundano se destaca de si mesmo e constrói para si um reino autônomo nas nuvens é, precisamente, algo que só pode ser esclarecido a partir do autoesfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo tem, portanto, de ser primeiramente entendido em sua contradição e, em seguida, por meio da eliminação da contradição, ser revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser criticada na teoria e revolucionada na prática (MARX, 2007, p. 538).

Portanto, Feuerbach parte da auto alienação religiosa, duplicando o mundo entre religioso — que é representado — e o mundo real; entretanto, perde de vista o principal por não ter analisado a auto divisão e as contradições da base mundana. Em sua visão teo-antropológica, ele coloca em Deus a projeção do homem, ou seja, para encontrar sua consciência o ser humano dá um salto para fora de si e retorna a si mesmo, uma vez que os conteúdos projetados em Deus dizem aquilo que o homem é. Feuerbach apela para o conhecimento, mas não toma o mundo sensível como atividade humana prática, concebe o ser humano como um ser isoladamente humano, perdendo de vista a dimensão social do ser humano. Isso significa que ele tem o conceito de uma sociedade isolada, o que reforça o individualismo, como diz Marx na *Tese VI*:

Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*. 2. por isso, nele a essência humana pode ser compreendida apenas como ‘*gênero*’, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo meramente natural* (MARX, 2007, p. 538).

Desse modo, para Marx, o ser humano passa a ser entendido em conexão com seus pares, constituindo a sociedade de homens livres não mais explorados pelos poderosos que usurpam o Estado e a maquinaria pública a seu favor. Por fim, a *Tese XI* aponta o caminho da filosofia da práxis: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo*” (MARX, 2007, p. 539). A realidade dada necessita de transformação social, pois sua mera contemplação ou compreensão sem a perspectiva de mudança é vazia de sentido.

O mérito de Feuerbach não se limita à crítica propriamente religiosa, mas se estende à crítica à dialética que o conduziu até à descoberta do estranhamento do homem frente a si mesmo. Marx endossou essa Tese na *Introdução* de sua *Filosofia do Direito*, onde diz: “O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas

o *reflexo de si mesmo*, já não será tentado a encontrar apenas a *aparência* de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade” (MARX, 2013, p. 151). Por meio da produção da subsistência, o ser humano se produz como consciência subjetiva e se transforma na interação com outros homens e com a natureza, portanto,

A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Essa concepção da consciência rompe com a visão tradicional de filosofia que elege a essência *a priori* e que, por sua vez, não interfere na mudança das condições de vida, pelo contrário, pode ainda justificar a opressão. Para o materialismo histórico-dialético, o conhecimento faz sentido quando interfere diretamente na melhoria das condições de vida, nesse aspecto, a filosofia de Feuerbach não rompe com a visão estática de mundo, pois,

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas ‘puros’ a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também ‘objeto sensível’; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como ‘objeto sensível’ e não como ‘atividade sensível’ – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração ‘do homem’ e não vai além de reconhecer no plano sentimental o ‘homem real, individual, corporal’, isto é, não conhece quaisquer outras ‘relações humanas’ ‘do homem com o homem’ que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e típicos, a buscar refúgio numa ‘concepção superior’ e na ideal ‘igualização no gênero’; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social (MARX; ENGELS, 2007, p. 32).

Já nos prolegômenos da crítica ao autor de “*A Essência do Cristianismo*”, Marx e Engels consideram que sua postura filosófica, ao se voltar para a natureza, coloca o ser humano como dependente dessa mesma natureza e não como ser capaz de transformá-la. Sua compreensão do homem se esteia em sua biologia; nada de inovador diante do que já fora dito pelos naturalistas. Ao conceber o homem como ser moral e ético, ele percebe que por trás do conceito de amor podem se esconder a exploração e a dominação justificada pela passividade

servil. O grande mérito de Feuerbach foi o de introduzir o materialismo, ainda que mecanicista, no seu pensamento, o que é louvável, para os materialistas históricos, contudo insistem eles:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*; mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal (MARX; ENGELS, 2007, p. 537).

Feuerbach buscou desarvorar as ilusões da consciência a partir de uma postura filosófica comum em sua época, a da crítica que se inicia com a substituição da consciência formada a partir das raízes da religião pela consciência humana, na empreitada de interpretar o mundo de outra maneira. Contudo,

Os únicos resultados aos quais essa crítica filosófica pôde chegar foram algumas poucas – e, mesmo assim, precárias – explicações histórico-religiosas acerca do cristianismo; todas as suas outras afirmações não passam de floreios acrescentados à sua pretensão de ter fornecido descobertas de importância histórico-mundial com aquelas explicações insignificantes. (...) A nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material (MARX; ENGELS, 2007, p. 84).

Marx e Engels sublinham que a maneira como as pessoas produzem seus meios de subsistência depende diretamente da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Em outras palavras, “o que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87). Feuerbach e seus correligionários teóricos não avançaram na explicação das questões em torno das quais a atividade intelectual se materializa na estrutura social, não entenderam que “somente restabelecendo o elo entre teoria e prática, historicamente perdido, pode-se explicitar o real em suas contradições” (SCHLESENER, 2015, p. 167).

À vista disso, os autores d’*A Ideologia Alemã* inferem que o motor da história está diretamente condicionado às relações de produção, à determinadas condições de produção que geram novas contradições e assim a história dos homens se constitui. E

As diferentes fases de desenvolvimento da divisão do trabalho significam outras tantas formas diferentes da propriedade; quer dizer, cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho (MARX; ENGELS, 2007, p. 89).

Logo, as representações oriundas da relação de interdependência entre vida material e formação da subjetividade geram as representações ideológicas, o imaginário social, a leitura irreal do substrato efetivamente existente, a começar pelas abstrações que produzem o olhar esquivado do conjunto das relações sociais e históricas. Nesse tocante, Anita Schlesener diz:

A autonomia da consciência e sua pretensão de universalidade formam as bases para as disputas de poder entre as nações e para a afirmação da burguesia como classe dominante a partir da formulação de um pensamento universal e homogêneo. Assim, a cristalização da atividade individual encontra-se na raiz do processo de alienação que se traduz em formas de dominação que passam pelo domínio da linguagem e produção do conhecimento (SCHLESENER, 2015, p. 168).

Todavia, Feuerbach não traz para o debate as contradições intrínsecas ao processo das relações sociais. Ao colocar a natureza como objeto exterior, concebe o homem como parte do grande mecanismo natural, esquivando-se do problema crucial da transformação da natureza e dos indivíduos, que se autoproduzem à medida que transformam a natureza em bens de consumo. Nesse aspecto, as contradições são veladas na própria produção da vida e formam os limites para a própria compreensão da realidade, pois conforme seus críticos,

A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como *realmente* são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio (MARX; ENGELS, 2007, p. 93).

Também nesse processo se constituem a linguagem e a consciência como necessidades e produtos das relações necessárias entre os indivíduos. A ideologia se torna produto da linguagem que deixa seu caráter histórico para dar lugar à produção de verdades que se cristalizam sem questionamentos, estabelecendo a ordem social. Assim “a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). A ordem existente obseda a atividade revolucionária, mas Feuerbach, ao se voltar para o comportamento teórico como autenticamente humano, não compreende a emergência dessa mudança.

Os laços entre subalternidade, emancipação e política, presentes n’*A Ideologia Alemã*, são os determinados pela história dos homens, que se relacionam diretamente a partir das maneiras de subsistência, dos avanços e rupturas, tendo por base uma consciência coletiva, capaz de promover a transformação radical da sociedade de classes. Ao elucidar as

circunstâncias históricas em suas contradições e as novas dimensões da luta de classes, pode-se ver a costura mestra entre o chão da existência cotidiana e a dimensão mais ampla da vida, ancorada pelo viés da política. Nesse viés, a religião é autoconsciência e sentimento universal que busca se colocar no mundo como ser abstrato e, não, como ser concreto. Para Marx, ela não só é produzida pelo próprio homem, mas é fruto do Estado e da sociedade civil, pois ambos fazem brotar uma consciência invertida do mundo, inversões das quais emanam valores e perspectivas criadas historicamente, mas com pretensão de perenidade. Para Chagas,

A religião é um fenômeno social, como uma imagem do mundo invertido, das reais contradições da sociedade, por exemplo, das contradições da realidade do capital, e não é enfrentando diretamente a religião que a desvelaremos como fê-lo Feuerbach, porém, é desvelando as suas raízes sociais, as contradições do real, que revelaremos o seu segredo. Por isso, Marx crítica, precisamente, Feuerbach, porque este inverteu a ordem da crítica, tomando como tarefa fundamental revelar o segredo da religião, sem revelar a sua base material, o seu fundamento que é a sociedade concreta, que engendra a religião (CHAGAS, 2017, p. 136).

A luta contra a dominação que a religião produz se destina à sociedade que não garante uma existência mínima satisfatória ao homem, que instiga nele o desejo de buscar outra realidade, daí ser necessário negar a realidade atual das coisas e colocar a esperança fora da materialidade histórica. E para atingir a consciência da realidade é preciso superar a ilusão causada pela religião - que não alivia o pesado fardo da opressão diante das mazelas sociais -, iniciando pela a crítica da religião, acompanhada de uma crítica social, pois,

A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo (MARX, 2013, p. 151).

O que Marx pretende com suas críticas é desvendar a autoalienação humana, pois “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião* na *crítica do direito*, a crítica da teologia na *crítica da política*” (MARX, 2013, p. 152). O autor aclara o real sentido de promover uma crítica à religião, que ocupa lugar de destaque na superestrutura, diferindo-se das demais formas de ideologias, como a política, a cultura, sendo ela a promotora do alheamento do homem em relação ao mundo produzido pelos próprios homens.

No mundo capitalista, a religião além de promover a alienação é objeto de consumo, pois, enquanto alguns conseguem satisfazer o seu ego fetichista com o acúmulo e refinamento da vida, resta aos explorados o consumo da religião, como uma estética da existência a preencher o vazio de um mundo que se tornou sem sentido, duro e implacável com os excluídos,

nos âmbitos econômico e social. Na sociedade capitalista, a religião é o capital, a fé no poder de compra gera o deus poderoso do consumo que opera milagres para os pagadores.

Nessa direção, Eduardo Ferreira Chagas (2017, p. 135) faz uma síntese da categoria religião no autor anglo-germânico, a fim de demonstrar que o sentido da religião pode ser compreendido a partir de cinco espectros: 1) como reflexo invertido da totalidade das condições inumanas em que se encontra o homem na sociedade capitalista; 2) como um protesto indireto contra a dor, o sofrimento, contra uma condição insatisfatória imposta ao homem; 3) como protesto impotente para combater essa condição insatisfatória, como um obstáculo que impede a tomada de consciência; 4) como uma esperança na salvação em outro mundo imaginário, uma ilusão necessária para suportar as dores reais advindas do mundo; 5) como explicação não verdadeira, mistificadora da realidade, que leva o homem à passividade, à consolação, com a esperança da recompensa celeste.

Contudo, não se tratava de um problema diretamente teológico, mas também político e social, e Marx identificou tal problema de fundo político escondido sob a roupagem de problema religioso, ao perceber que “para Bauer, problemas como emancipação, autonomia e liberdade só poderiam ser pensados a partir da crítica à religião, era como se para ele a religião fosse a razão de todos os problemas humanos” (DANTAS, 2019, p. 26).

Pôs-se a descoberto o seu erro fundamental: confundir a emancipação ‘política’ e a emancipação ‘humana’. Não se deu, é verdade, à velha questão judaica a sua ‘posição exacta’, mas discutiu-se e resolveu-se a ‘questão judaica’ na posição que a evolução moderna deu às antigas questões de actualidade e que precisamente converteu em ‘problemas’ do nosso tempo esses ‘problemas’ do passado (MARX; ENGELS, S/D, p. 160).

Na contramão disso, a filosofia de Bauer se sustenta pelo viés teológico. Ao abordar questões políticas, ele não as separa da religião, não vendo a necessidade de enfrentar a religião cristã e o judaísmo enquanto categorias relacionadas às questões sociais, o que seria medida fundamental para a emancipação dos homens e para promover as mudanças sociais necessárias para integrar e emancipar o povo judeu.

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx aponta que o Estado não pode ser uma entidade abstrata, mas deve considerar a realidade concreta, pois se a religião cultiva a abstração, a filosofia começa a ocupar esse lugar de maneira secularizada, por isso a revolução deve partir da concretude social. O germe revolucionário alemão começou com a religião, por isso foi incapaz de promover mudanças sociais profundas, como elucida Marx:

[...] sem dúvida, *Lutero* venceu a servidão por *devoção* porque pôs no seu lugar a servidão por *convicção*. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. Transformou os padres em leigos, transformando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade o homem interior. Libertou o corpo dos grilhões, prendendo com grilhões o coração. [...] Naquele tempo, a guerra dos camponeses, o fato mais radical da história alemã, fracassou por culpa da teologia. Hoje, com o fracasso da própria teologia, nosso *status quo*, o fato menos livre da história alemã, se despedaçará contra a filosofia (MARX, 2013, p. 158).

Com essa crítica, Marx demonstra que a Alemanha acompanhou teoricamente as lutas sociais das outras nações, mas não tomou parte ativa nas lutas pela transformação da sociedade alemã, por isso “o sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente* política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício” (MARX, 2013, p. 160). Ele nutre um reconhecimento pelo materialismo francês, cujo teor revolucionário desembocou na Revolução Francesa: “Na França, cada classe da nação é um idealista político e se considera, em primeiro lugar, não como classe particular, mas como representante das necessidades sociais” (MARX, 2013, p. 161). Nos prolegômenos da *Crítica da Filosofia do Direito*, ele parte da religião para explicar os fundamentos sobre os quais estava ancorada a sociedade alemã, e a crítica tendo em vista a emancipação do ser humano. Com efeito, a religião e a filosofia especulativa devem ser substituídas por uma nova filosofia, capaz de libertar o homem:

A profunda Alemanha não pôde revolucionar sem revolucionar desde os fundamentos. A emancipação do alemão é a emancipação do homem. A cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a suprassunção [Aufhebung] do proletariado, o proletariado não pode se suprassumir sem a efetivação da filosofia (MARX, 2013, p. 163).

Marx e Engels evidenciam o caráter prático da atividade humana e sua relação dialética na formação de novas visões de mundo, todavia, o conjunto da crítica alemã brotou do sistema hegeliano, cuja ideia de progresso significava subsumir as representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais e outras, que eram pretensamente dominantes à esfera das representações religiosas ou teológicas. Com efeito, a crítica dos jovens hegelianos tomava a religião como algo autônomo, porém n’*A Ideologia Alemã* categorias como religião e moral aparecem como aparelhos particulares de ideologia: “a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

A religião não é, pois, a causa dos males sociais, mas está relacionada às questões sociais e pode carregar tanto um teor revolucionário quanto de passividade, somando-se a outros aparelhos ideológicos do Estado. Segundo Michel Löwy (1998, p. 161), “[...] a principal

contribuição de Marx [foi mostrar que] a religião era simplesmente uma das formas da ‘produção espiritual’, cuja história não pode ser desvinculada do desenvolvimento econômico e social global da sociedade”. Contudo, a crítica deles à religião como uma força que atua no interior das sociedades, em estratos sociais, seria evidenciada pela máxima de que a “a religião é o ópio do povo”, a qual não deve ser entendida como desprezo à religião, mas como o uso da mesma para confirmação das mazelas sociais. Para o autor d’*O capital*:

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidas. Ela é o *ópio* do povo. A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real* (MARX, 2013, p. 151).

Nesse contexto, a religião pode ser uma força, um remédio, um ópio para sustentar ou justificar os fardos da vida, um instrumento de alienação da consciência dos homens, que os torna passivos sob a ideia de sacrifício, e cuja recompensa poderá vir de outro lugar. É uma ideologia que funciona como alento para manter o *status quo*, embora carregue fermentos revolucionários quando se trata da raiz do cristianismo primitivo e de outros movimentos populares religiosos. Com tais críticas, Marx e Engels preparam as bases para uma empreitada intelectual que mira a transformação da estrutura social capitalista, dentro do debate com seus contemporâneos, sobretudo no contexto germânico. No século XX, o filósofo Antonio Gramsci não apenas endossa essas críticas como também as atualiza em seu tempo, ao discorrer sobre a questão religiosa, sua relação com a política, os subalternos e manutenção da subalternidade.

O filósofo sardo viveu os grandes acontecimentos do início do século XX, como a Primeira Guerra Mundial, o êxito da Revolução Russa, o pulular dos partidos comunistas em vários países, e foi, ele mesmo, um dos grandes protagonistas da criação do Partido Comunista Italiano. O acúmulo de experiências e principalmente o rigor na leitura da realidade posta o fez interpretar o insucesso dos levantes revolucionários socialistas no Ocidente e o êxito fascista na Itália, cuja base social que lhe deu apoio se define como agrário industrial, guiado pelo grande capital e ancorado na pequena burguesia. Por isso, Militão diz que, “Para Gramsci, o fascismo é o representante de uma nova unificação da burguesia, à qual seria possível, posteriormente, opor-se a luta por um futuro bloco antifascista e anticapitalista dirigido pela classe operária” (MILITÃO, 2008, p. 127).

Para Gramsci, a tomada do poder de Estado não significava apenas a aniquilação da ordem existente, mas o processo de instauração do crescimento e do surgimento de uma *Nuova Civiltà* que precisaria se organizar antes da tomada do poder estatal. Nessas condições, a

revolução não se encerraria em si mesma, mas constituiria um processo contínuo de criação das condições de manutenção do poder. Assim ele enfrenta a tarefa de entender o Estado burguês italiano e analisar as especificidades da revolução socialista no Ocidente, a fim de elucidar as tentativas fracassadas, mirando as perspectivas de sua efetivação. A sua inclinação pelo comunismo se arvora na leitura histórica e na crítica das condições materiais dos subalternos.

A partir do ideário de Gramsci, depreende-se que ele vê na filosofia de Marx e Engels um método filosófico capaz de reler o mundo a partir dos que foram “vencidos” e que não tiveram sua história contatada de forma crítica. Portanto, o seu despertar crítico se pauta pela conscientização daquilo que o homem é na nervura de seu processo histórico, entendendo que a concepção de mundo pode se tornar norma de conduta, capaz de efetivar uma reforma intelectual e moral rumo a construção de uma vontade coletiva nacional popular, em sua Itália. Nessa direção, o papel da cultura e dos intelectuais é central na transformação da sociedade capitalista em comunista, no processo de superação da subalternidade das massas e na análise da religião como instrumento de conformação dos subalternos à condição de dominados, e não como sujeitos históricos capazes de transformar a sua realidade. Essas são, grosso modo, as questões que trataremos de modo aprofundado no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

GRAMSCI E A RELAÇÃO ENTRE SUBALTERNIDADE E RELIGIÃO

Na primeira parte da pesquisa, examinamos o conceito de religião gramsciano, passando pela análise do cristianismo primitivo e do cristianismo formado nas instituições eclesiais da Itália. Vimos que o olhar de Gramsci sobre a religião se faz, mormente, a partir de sua necessidade de entender seu contexto histórico-político e social tendo em mente a revolução da classe trabalhadora. Ele percebe que a atuação eclesial havia se tornado um grande empecilho para a emancipação das massas, desfavorecendo, desde o tempo de Maquiavel, o surgimento de uma revolução de caráter nacional-popular.

Na segunda parte, dedicamo-nos à compreensão da crítica à religião, iniciada por Ludwig Feuerbach, que desemboca no materialismo contemplativo, o qual será superado por Marx e Engels no processo mesmo de construção do materialismo histórico; e do aprofundamento crítico dos autores alemães à religião e à alienação dos trabalhadores. Com efeito, Marx e Engels analisam o componente religioso dentro da crítica à sociedade do século XIX, que tinha na religião o reflexo das desigualdades e da exploração impetrada pelo capitalismo. Os filósofos buscavam a compreensão da realidade com o intuito de transformá-la pela revolução do proletariado. Como herdeiro dessa tradição, Gramsci se coloca a tarefa de pensar a revolução no contexto em que vive, uma sociedade muito mais complexa em razão de seus inúmeros aparelhos privados de hegemonia no seio da sociedade civil.

Com tais prerrogativas, analisamos, neste capítulo, a relação entre subalternidade e religião, entorno da qual se desenvolveu os dois capítulos precedentes. Para empreender tal análise, expomos categorias fundamentais do pensamento gramsciano: a questão do Estado, hegemonia, bloco histórico, reforma intelectual e moral, intelectual orgânico e outras, essenciais para explicitar a relação entre os subalternos e a religião; e a ligação existente entre a religião e o sentido da vida dos subalternos, em especial no tocante ao fornecimento de elementos para seu folclore. Nesse cenário, o partido político, em sentido gramsciano, por meio de seus intelectuais orgânicos e tradicionais, torna-se o grande educador das massas populares, e, por meio da filosofia da práxis, ocupa, na consciência delas, o lugar teórico e prático da religião, como norma de vida moral e intelectual.

3. Hegemonia e Bloco Histórico

O filósofo sardo orchestra sua produção filosófica nas primeiras décadas do século XX, diante de mudanças significativas ocorridas na Europa e no mundo, como a Primeira Guerra Mundial, o êxito da Revolução Russa, a ascensão do fascismo na Itália, a modernização do processo produtivo instaurada nos Estados Unidos da América, o surgimento dos partidos comunistas em vários países, sendo ele próprio protagonista na formação e criação do Partido Comunista Italiano (PCI). Toda essa experiência fê-lo ver o insucesso dos levantes revolucionários socialistas e o triunfo fascista, cuja base de classe se definia como agrário industrial, guiado pelo grande capital e ancorado na pequena burguesia.

Diante disso, o filósofo entende que a tomada do poder do Estado não se restringia à aniquilação da ordem existente, exigia a instauração de uma *Nuova Civiltà* (Nova Civilização), preparada antes da tomada do poder estatal. Com efeito, a revolução não se encerraria em si mesma, mas constituiria um processo contínuo de criação das condições para a tomada do poder, pelos subalternos. Por isso, ele busca compreender as estratégias para uma efetiva revolução nos novos contextos surgidos no século XX, centrando seu interesse na revolução econômica e social, cultural⁷ e moral, por meio de uma guerra de posições, própria aos países de sociedades civis mais avançadas em termos econômico-políticos, percebendo também a presença do corpo civil no interior do Estado, alargado e complexo.

Sobre a sociedade civil em Gramsci, é preciso esclarecer que a Europa de seu tempo se encontrava em uma profunda “crise orgânica” e, à essa, os setores dominantes reagiam reafirmando as tendências autoritárias e uma política populista mistificadora, que mirava na produção do “homem-massa” e despolitizava os conflitos sociais. Percebe-se assim que a sociedade civil está presente também no interior do Estado, e é sobre ela que Gramsci concentra suas reflexões, sobretudo ao perceber que, no entremeio das duas guerras, a velha concepção de política-força, preponderante nas teorias políticas de seu tempo, deveria ser revista. Assim,

Analisando [...] a questão do Estado, Gramsci procura evitar dois tipos de confusão criados em torno da relação entre sociedade política e sociedade civil: um de caráter economicista e liberal, o outro de caráter totalitário e organicista. A primeira confusão, ao identificar o Estado com o governo, separa aquele da sociedade civil, considerada um setor autônomo, à parte, regulado pelas regras ‘naturais’ da liberdade econômica. ‘Naturalmente, os liberais [‘economicistas’] são, pelo *Estado, veilleur de nuit* [guarda noturno], e gostariam que a iniciativa histórica fosse deixada à sociedade civil e às

⁷ Em Gramsci, essa categoria assume o sentido de *Civiltà* (Civilização), englobando o jeito de ser, agir e pensar de um povo, quer dizer, o modo de ver o mundo etc., conforme exporemos amiúde, mais adiante.

diferentes forças que aí despontam; o Estado sendo guardião da ‘lealdade do jogo’ e das leis dele’ [Q26, §6, 1975, p. 2302]. A segunda confusão deriva dos sistemas totalitários que tendem a identificar Estado e sociedade civil, unificando ‘ditatorialmente’ os elementos da sociedade civil no Estado, na ‘desesperada busca de manter com mão forte a vida popular e nacional’ [Q6, §88, 1975, pp. 763-4] (SEMERARO, 1999, p. 72).

Gramsci elucida então que

[...] o conceito de sociedade civil se vê captado por *uma dupla rede*, que define seu funcionamento e que excede o modelo hegeliano ou jovem-marxista de ‘sociedade civil’. Por um lado, diz respeito às ‘sociedades capitalistas’, ou seja, às condições de vida materiais, *ao sistema privado de produção*. Por outro lado, ele implica os aparelhos ideológico-culturais da hegemonia, o aspecto educador do Estado (BUCI-GLUCKSMANN, 1980, p. 98).

Aqui é preciso recordar que a estratégia da guerra de posição gramsciana se difere daquela proposta por Marx e Engels, a guerra de frente, por meio da qual o poder do Estado seria tomado de assalto. Mas essa não seria uma via adequada ao tempo de Gramsci, por isso desenvolveu uma estratégia que, em seu núcleo, objetiva formar o consenso das massas em torno da construção da hegemonia da classe trabalhadora, rumo à construção do socialismo, única estratégia possível para ele, devido às grandes mudanças ocorridas naquele cenário. Porém, o filósofo sardo não descarta a possibilidade e a importância da guerra de movimento, frontal, no processo de ruptura com o modelo anterior de sociedade que subjuga os subalternos. Assim, quando o itinerário para a saída da subalternidade exigir o embate frontal em favor da vida e preservação dos subalternos, pode-se fazer uso desse tipo de enfrentamento.

Para fundamentar sua teoria sobre a estratégia da tomada do poder de Estado, o filósofo faz uma importante diferenciação metodológica entre países de tipo ocidentais e orientais, que está para além da questão geográfica, pois analisa essa distinção tendo como base o grau de desenvolvimento econômico-político dos diferentes países capitalistas. Nos países de tipo oriental, devido à presença de sociedade civil fraca, débil, do ponto de vista político, a tomada do poder de Estado até poderia ocorrer pelo ataque frontal, ou seja, pela “guerra de movimento/permanente”⁸.

⁸ Gramsci identifica que, entre 1789 e 1793, ocorreu uma guerra de movimento, a da Revolução Francesa, e entre 1815 a 1870, a França experimentou uma longa guerra de posição. No século XX, a última guerra de movimento passível de vitória foi a Revolução Russa (1917) e, para Gruppi, “os termos ‘guerra de movimento’ e ‘guerra de posição’ querem indicar fases diversas do decurso histórico e a passagem de abalos rápidos da estruturação classista e política da sociedade para momentos de estabilidade relativa” (GRUPPI, 1978, p. 138), inicialmente. Depois os conceitos são apresentados por Gramsci em sentido mais adequado ao “período posterior a 1870, [pois,] com a expansão colonial europeia (...), as relações de organização internas e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e robustas; e a fórmula da ‘revolução permanente’, própria de 1848, é elaborada e superada na ciência política com a fórmula de ‘hegemonia civil’. Ocorre na arte política o que ocorre na arte militar: a guerra de movimento torna-se cada vez mais guerra de posição, e pode-se dizer que um Estado vence uma guerra quando

Desse modo, a “guerra de movimento/ permanente” é aquela que busca a tomada do poder de frente (assalto), objetivando a conquista e a conservação do Estado em sentido restrito. Na Revolução Russa, segundo Gramsci, essa estratégia era a mais ajustada para a tomada do poder, como fez Lênin, porém, nos países mais complexos “de tipo ocidental”, a estratégia mais adequada seria a guerra de posição, porque a sociedade civil é forte e bem articulada politicamente, cabendo disputar a hegemonia no interior dos aparelhos privados de hegemonia, antes da tomada do poder de Estado. No *Caderno 1*, ele aponta que, na guerra de posições,

A luta política é muitíssima mais complexa: e, em certo sentido, pode ser comparada às guerras coloniais ou às velhas guerras de conquista, ou seja, quando o exército vitorioso ocupa ou se propõe ocupar permanentemente todo ou uma parte do território conquistado. Então, o exército vencido é desarmado e dispersado, mas a luta continua no terreno político e na ‘preparação’ militar. Assim, a luta política da Índia contra os ingleses (e, em certa medida, a luta da Alemanha contra a França ou da Hungria contra a *Pequena Entente*) conhece três formas de guerra: de movimento, de posição e subterrânea. A resistência passiva de Ghandi é uma guerra de posição, que em determinados momentos se transforma em guerra de movimento e, em outros, em guerra subterrânea: o boicote é guerra de posição, as greves são guerras de movimento, a preparação clandestina de armas e elementos combativos de assalto é guerra subterrânea (GRAMSCI, Q1, §134, 1975, p. 122; CC1, §134, 2007, p. 124).

Como se vê, diante do avançado estágio de desenvolvimento econômico e político do capitalismo, a estratégia da guerra de movimento não mais seria passível de vitória, devido à

estrutura maciça das democracias modernas, seja como organizações estatais, seja como conjunto de associações na vida civil, que constitui para a arte política algo similar às ‘trincheiras’ e às fortificações permanentes de frente de combate na guerra de posição: faz com que seja apenas ‘parcial’ o elemento do movimento que antes constituía ‘toda’ a guerra (GRAMSCI, Q13, §7, 1975, p. 1566; CC13, §7, 2007, p. 24).

Nos países de “tipo ocidental”, de grandes avanços políticos da sociedade civil e alargamento do Estado, o poder político é construído por meio do consenso, por isso para Gramsci a estratégia de construção do socialismo mais adequada seria a “guerra de posição”, a ser desenvolvida no interior da sociedade civil, presente também no Estado, pela tomada de posições no interior dos aparelhos privados de hegemonia, no processo de construção da

preparada de modo minucioso e técnico no tempo de paz” (GRAMSCI, Q13, §7, 1975, p. 1566; CC13, §7, 2007, p. 24). E, a partir de Gramsci, Gruppi recorda que “No Ocidente, há equilíbrio entre os dois elementos: sociedade civil e Estado. No Ocidente, por isso, não basta conquistar as trincheiras e as casamatas da sociedade civil. É por isso que no Oriente se pode fazer a guerra de movimento, enquanto no Ocidente se deve fazer a guerra de posição” (GRUPPI, 1978, p. 141). As concepções de “guerra de movimento” e “guerra de posição” gramscianas são explicitadas por Luciano Gruppi nos seguintes termos: “O primeiro significado aparece, creio que inclusive cronologicamente, em referência à obra *Storia d’Europa* de Croce. Ele critica Croce por iniciar esse livro tratando de 1815, ou seja, do Congresso de Viena, do período da Restauração, e de não ver como o século XIX é filho da Revolução Francesa” (GRUPPI, 1978, p. 138).

hegemonia dos subalternos. E essa seria empreendida pelos intelectuais orgânicos e tradicionais, via partido político⁹, por meio de uma reforma intelectual e moral, com vistas à construção do socialismo, no capitalismo avançado.

Nas sociedades “de tipo oriental”, a sociedade civil é politicamente fraca, por isso o Estado-coerção tem proporções de domínio gigantescas, a exemplo da Rússia de Lênin, por isso lá se pode utilizar a guerra de movimento. Porém, diz o sardo: “Parece-me que Ilitch [Lênin] havia compreendido a necessidade de uma mudança da guerra manobrada, aplicada vitoriosamente no Oriente em 1917, para a guerra de posição, que era a única possível no Ocidente” (GRAMSCI, Q7, §16, 1975, p. 866; CC7, §16, 2007, p. 262). À vista disso:

A guerra manobrada deve ser considerada como reduzida mais a funções táticas de estratégias, deve ser considerada na mesma posição em que antes estava a guerra de assédio em relação à guerra manobrada. [...] As superestruturas da sociedade civil são como o sistema das trincheiras na guerra moderna. Assim como nesta última ocorria que um implacável ataque de artilharia parecia ter destruído todo o sistema defensivo do adversário [...], algo similar ocorre na política durante as grandes crises econômicas [...]. Trata-se, portanto, de estudar com ‘profundidade’ quais são os elementos da sociedade civil que correspondem aos sistemas de defesa na guerra de posição (GRAMSCI, Q13, §24, 1975, p. 1615-6; CC13, §24, 2007, p. 72-3).

Esses estudos aprofundados se iniciam com a crítica ao capitalismo e tem como objetivo erradicar a base econômica como pressuposto fundamental para a instauração do socialismo. Para atingir tal objetivo, é necessário desenvolver uma reforma intelectual e moral junto aos trabalhadores, criando as condições para o desenvolvimento de uma nova cultura, uma nova concepção de mundo, que eleve os subalternos da condição de subalternidade à de dirigentes e dominantes. Gramsci propõe essa estratégia de construção do socialismo porque ele apreende o grau de complexidade que o Estado assumiu e os processos de socialização e participação política, em muitos países europeus. Conforme observa:

No período posterior a 1870, com a expansão colonial europeia, todos estes elementos se modificam, as relações de organização internas e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e robustas; e a fórmula da ‘revolução permanente’, própria de 1848, é elaborada e superada na ciência política com a fórmula de ‘hegemonia civil’ (GRAMSCI, Q13, §7, 1975, p. 1566; CC13, §7, 2007, p. 24).

⁹No Primeiro Capítulo, apontamos, em linhas gerais, a questão do partido em Gramsci. Nesta sessão exporemos amiúde a concepção de partido e sua função junto aos subalternos. Por ora, adiantamos que ele concebe o partido comunista, nas sociedades modernas mais complexas, como um organismo social capaz de transformar a situação política desfavorável ao proletariado. Como organismo político fruto do desenvolvimento histórico, e que assumiria o papel do moderno Príncipe junto às massas, e, como partido revolucionário, conquistaria o consenso dos trabalhadores na tarefa de implantar o comunismo.

O pensador sardo constata que nos países ocidentais muitos elementos novos estavam surgindo a partir século XIX, o sufrágio universal havia sido conquistado, existiam grandes sindicatos e partidos de massa, entre outros. O Estado encontrava-se ampliado e a sociedade civil teria se fortalecido politicamente. Essas mudanças exigem “o reconhecimento da socialização da política no capitalismo desenvolvido, isto é, da formação de sujeitos políticos coletivos de massa” (MILITÃO, 2008, p. 130). Nesse aspecto,

Marx não podia ter experiências históricas superiores às de Hegel (ao menos muito superiores), mas tinha o sentido das massas, por sua atividade jornalística e de agitação. O conceito de organização em Marx ainda permanece preso aos seguintes elementos: organização profissional, clubes jacobinos, conspirações secretas de pequenos grupos, organização jornalística (GRAMSCI, Q1, §47, 1975, p. 57; CC1, §47, 2007, p. 119).

O contexto de Marx¹⁰ não lhe permitiu assimilar completamente e apreender determinados elementos do capitalismo desenvolvido, a exemplo da presença de aparelhos privados de hegemonia na sociedade civil ou dos elementos novos presentes também no interior do Estado, tal como percebeu Gramsci. Em razão disso, há diferenças entre as concepções de sociedade civil de Gramsci e Marx e Engels, pois esses veem a sociedade civil a partir do intercâmbio das forças produtivas, isto é, da base material, como elucidam na *Ideologia Alemã*:

A sociedade civil abarca o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas. Ela abarca o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e, nessa medida, ultrapassa o Estado e a nação, apesar de, por outro lado, ela ter de se afirmar ante o exterior como nacionalidade e se articular no interior como Estado (MARX; ENGELS, 2007, p. 74).

Diante disso, embora os autores alemães percebam que a sociedade civil se articula no interior do Estado, sua presença permanece na base material porque

A sociedade civil enquanto tal só se desenvolve com a burguesia; entretanto, a organização social resultante diretamente da produção e do comércio, e que constitui em qualquer tempo a base do Estado e do restante da superestrutura idealista, tem sido constantemente designada por esse mesmo nome (MARX; ENGELS, 1989, pp. 33-4).

¹⁰ Marx e Engels demonstram que a classe que detém o poder faz valer sua natureza de classe por meio da repressão e que o Estado é o responsável por manter a estrutura de dominação e exploração. Nessa perspectiva, apontam no *Manifesto Comunista*: “[...] a burguesia, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou finalmente a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX; ENGELS, 2005, p. 42). Portanto, o Estado desempenha a função de regular o antagonismo entre classes, porém, eles identificam no caráter universal do direito e do Estado o resguardo dos interesses dos donos da propriedade privada e dos meios de produção, porque tais instâncias os legitimam e garante que a classe burguesa domine em âmbitos econômico e político-social, em detrimento dos interesses dos trabalhadores (JACQUES; OLIVEIRA, 2021).

Gramsci, por sua vez, percebe que, no século XX, a sociedade civil está presente tanto na estrutura quanto na superestrutura, o que lhe obriga a pensar em uma nova estratégia para a revolução socialista, adequada à contemporaneidade. À vista disso, atualiza a concepção marxiana de Estado, ao elaborar a seguinte fórmula: “Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia encorajada de coerção” (GRAMSCI, Q6, §88, 1975, pp. 763-4; CC6, §88, 2007, p. 244). E, para ele:

Na política, o erro acontece por uma inexata compreensão do que é o Estado no significado integral: ditadura + hegemonia; na guerra tem-se um erro semelhante, transportado ao campo inimigo (incompreensão não só do próprio Estado, mas também do Estado inimigo). Num e noutro caso, o erro está ligado ao particularismo individual de município, de região, que leva a subestimar o adversário e sua organização de luta (GRAMSCI, Q6, §155, 1975, pp. 810-11; CC6, §155, 2007, p. 257).

Depreende-se dessa consideração que os elementos constitutivos do Estado, em acepção gramsciana, representam na sociedade política o Estado-coerção e na sociedade civil, o consenso-hegemonia. Ambos os elementos, contudo, não se separam na realidade. A sociedade política se arvora no conjunto dos mecanismos que asseguram à classe dominante o monopólio legal da repressão e da violência, representadas nos aparelhos de coerção, sob domínio das burocracias executiva e policial, exercendo o domínio sobre os estratos populares. E conforme ratifica Vladimir Ilitch Lênine (1870-1924), na obra *O Estado e a Revolução*, o caráter de classe do Estado é uma máquina para o exercício do poder, uma verdadeira ditadura de classe. E, que, mesmo na república democrática parlamentar, na qual todo cidadão pode participar do poder, o poder é sempre da minoria que mantém a aparência de democracia e liberdade, ocultando a face da dominação. Ademais,

A onnipotência da ‘riqueza’ também *está mais segura* numa república democrática, porque não depende de determinados defeitos do mecanismo político, do mau invólucro político do capitalismo. A república democrática é o melhor invólucro político possível para o capitalismo, e por isso o capital, depois de se ter apoderado [...] deste invólucro, que é o melhor, alicerça o seu poder tão solidamente, tão seguramente, que *nenhuma* substituição, nem de pessoas, nem de instituições, nem de partidos na república democrática burguesa abala este poder (LÊNINE, 1977, p. 8).

Gramsci se apodera da crítica marxiana e leniana do Estado e, ao avançar na compreensão de categorias fundamentais, leva ao embate a definição jurídico-coercitiva do Estado e a crítica à ideologia liberal, que oculta o poder do Estado ao reduzir sua função ao uso da força, à garantia do respeito às leis e à manutenção do patrimônio privado, limitando-o à fase corporativo-econômica. Essa análise é viabilizada pela absorção de dois aspectos da teoria

leniniana, diante da emergência do autor sardo em pensar a questão do Estado sob a perspectiva de construção da revolução socialista e de um novo partido, comunista e revolucionário, que encabece as lutas dos subalternos na tomada do poder estatal. Em função disso, o jornalista sardo estabelece relação entre o movimento operário italiano e os ensinamentos de Lênin, sobre os quais teve conhecimento na década de 1920.

Já a sociedade civil, composta pelos aparelhos privados de hegemonia, é o terreno no qual se busca construir o consenso para uma ou outra classe, sendo que as lutas pela transformação da sociedade precisam ser travadas no interior da mesma, mirando os espaços onde se pode lutar pelo consenso e a direção política-ideológica dos sujeitos. Esses espaços presentes no seio da sociedade civil são a escola, associações de bairros, sindicatos, igreja, associações civis, mídia, veículos de comunicação de massa, entre outras

combinações ideológico-políticas nacionais e internacionais; e, com a religião, as outras formações internacionais, como a maçonaria, o Rotary Club, os judeus, a diplomacia de carreira, que sugerem recursos políticos de origem histórica diversa e os fazem triunfar em determinados países, funcionando como partido político internacional que atua em cada nação com todas as suas forças internacionais concentradas; mas religião, maçonaria, Rotary, judeus, etc., podem ser incluídos na categoria social dos ‘intelectuais’, cuja função, em escala internacional, é a de mediar entre os extremos, de ‘socializar’ as descobertas técnicas que fazem funcionar toda atividade de direção, de imaginar compromissos e alternativas entre as soluções extremas (GRAMSCI, Q13, §17, 1975, p. 1385; CC13, §17, 2007, p. 42).

Com efeito, os aparelhos privados de hegemonia aglutinam, organizam e elaboram o consenso que sustenta e difunde os anseios das classes dominantes, direcionadoras da sociedade. Nessa perspectiva o comentador italiano Guido Liguori alude que

A sociedade civil é entendida como um conjunto de ‘organizações ditas privadas’. Aqui retorna uma expressão semelhante àquela já vista no Q 12, §1, (‘organismos designados vulgarmente como ‘privados’) e que é possível encontrar em várias passagens dos *Cadernos*. O uso de aspas [...] ou do advérbio ‘vulgarmente’ [...] assim como a expressão ‘ditas’, que precede ‘privadas’, são sinais e índices da maior importância: dizem-nos que, para Gramsci, tais aparelhos hegemônicos, aparentemente ‘privados’, na realidade fazem plenamente parte do Estado e, portanto, nos permitem falar de ‘Estado ampliado’ (LIGUORI, 2007, p. 21).

Nestes aparelhos privados de hegemonia, aduz a pesquisadora Maria Socorro Militão,

o socialismo deveria ser construído por meio da disputa pela hegemonia na sociedade civil pela classe trabalhadora, até o momento que consiga se transformar em sociedade política para chegar ao poder, pois só quando essa classe for dominante, a exploração capitalista estará perto do fim (MILITÃO, 2008, p. 132).

É, pois, no terreno da sociedade civil que os grupos sociais entram em disputa para construir a sua hegemonia, isto é, a direção política e o consenso, e

O critério metodológico sobre o qual se deve basear o próprio exame é este: a supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como ‘domínio’ e como ‘direção intelectual e moral’. Um grupo social domina os grupos adversários, que visa ‘liquidar’ ou submeter inclusive com a força armada, e dirige os grupos afins e aliados. Um grupo social pode e, aliás, deve ser dirigente já antes de conquistar o poder governamental (esta é uma das condições principais para a própria conquista do poder); depois, quando exerce o poder e mesmo se o mantém fortemente nas mãos, torna-se dominante, mas deve continuar a ser também ‘dirigente’ (GRAMSCI, Q19, §24, 1975, p. 2010-11; CC19, §24, 2002, pp. 62-3).

O “domínio” e a “direção intelectual e moral” estão presentes em toda forma de Estado, e um ou outro aspecto pode se sobressair de acordo com a autonomia relativa das superestruturas que blindam o Estado e o mantêm. O destaque de um ou outro vetor está ligado ao nível de socialização da política alcançado por uma sociedade e da correlação de forças entre os estratos sociais que disputam a hegemonia. Portanto, o Estado é a abóbada que une os aparatos ordenadores da vida social e sua atividade está para além do monopólio da coerção física, logo, o Estado ampliado não é uma instância desligada dos anseios dos subalternos, por isso, não pode ser caracterizado somente como um sistema burocrático-coercitivo, pois ele não se limita aos instrumentos de governo, mas capitula vários organismos compostos também pelos subalternos. Entre esses, encontra-se o partido político,

Que tem o ‘poder de fato’, exerce a função hegemônica (e, portanto, equilibradora de interesses diversos) na ‘sociedade civil’, mas de tal modo que essa se entrelaça de fato com a sociedade política que todos os cidadãos sentem que ele reina e governa. Sobre esta realidade, que está em contínuo movimento, não se pode criar um direito constitucional, mas apenas um sistema de princípios que afirmam como finalidade do Estado seu próprio desaparecimento, isto é, a reabsorção da sociedade política na sociedade civil (GRAMSCI, Q5, §127, 1975, p. 662; CC5, §127, 2007, pp. 222-3).

Esta reabsorção da sociedade política na sociedade civil cria as condições necessárias para o desmantelamento da divisão entre dominantes e dominados, o que requer uma luta política no interior da sociedade civil, presente também no interior do Estado, mas tendo como fim transformar a estrutura do modo de produção capitalista. A estratégia gramsciana propõe a abolição do Estado rumo à construção de uma sociedade autorregulada, sem divisão de classes. Porém, o fim do Estado não significa ausência de direcionamento e organização, essas ficarão a cargo dos subalternos, e o “partido seria o instrumento que viabilizaria a passagem da sociedade política à sociedade regulada, na medida em que iria absorvê-las para superá-las e não para perpetuar a contradição entre elas” (MILITÃO, 2008, p. 138).

Mirando as relações de força que se desenvolvem no interior da estrutura social, o filósofo italiano traça estratégias para construir a hegemonia da classe subalterna, e já no primeiro *Caderno* (Q1, §41, §44), o termo aparece sob a expressão “hegemonia política”, e seu sentido genérico se aproxima de “preeminência”, “supremacia”, e se constitui na edificação de uma sociedade estruturalmente nova, que abarca o braço econômico da sociedade e também o moral, cultural e científico. Mas a hegemonia se distingue do termo supremacia e seus sinônimos, pois a hegemonia se forma com a supremacia de um grupo sobre o outro, exercendo a liderança moral e intelectual na sociedade civil; já a supremacia está arraigada à ideia de domínio, a hegemonia está relacionada à liderança efetiva do grupo, indo além do simples domínio. A hegemonia emoldura contextos que vão da economia à literatura, da religião à antropologia, da psicologia à linguística, e é um ponto de intercessão entre Lênin e Gramsci, porque

Ilitch [Lênin] teria feito progredir efetivamente a filosofia como filosofia na medida em que fez progredir a doutrina e a prática política. A realização de um aparelho hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico (GRAMSCI, Q10, §12, 1975, p. 1250; CC10, §12, 2014, p. 320).

E o processo de emancipação das massas por meio da revolução estrutural não se faz apenas na economia, nas condições de trabalho, mas se alia a uma revolução profunda e duradoura, que deve ser empreendida por meio de uma reforma intelectual e moral, capaz de arvorar a hegemonia. Em Gramsci, a unidade entre teoria e prática é a real filosofia, porque a política “é aquela que não apenas interpreta o mundo, mas que transforma o mundo com a ação, segundo a undécima tese de Marx sobre Feuerbach” (GRUPPI, 1978, p. 2). E Gramsci vê em Lênin o político que promoveu essa unidade, ao traduzir as categorias marxianas para a sua realidade, e, por meio de uma reforma intelectual e moral, construiu a hegemonia dos subalternos russos. Sobre essa questão Gruppi relembra que

quando Gramsci fala de uma reforma intelectual e moral, liga-se a uma orientação político-cultural italiana da época, liga-se a Salvemini, a Gobetti, aos que consideravam ter sido uma desventura para a Itália não ter conhecido algo comparável à Reforma protestante, uma ‘reforma’ que envolvesse profundamente os costumes e criasse uma nova relação entre cultura e sociedade, entre intelectuais e povo, mas de ter conhecido, em troca, a contrarreforma. Ao exemplo da reforma protestante Gramsci acrescenta o da Revolução Francesa, o de uma revolução que, ao contrário do *Risorgimento* italiano, conseguiu envolver os estratos mais profundos da sociedade, as grandes massas camponesas, e, desse modo, operar profundamente não apenas na estrutura econômica, social e política, mas também na orientação cultural e ideológica da sociedade francesa (GRUPPI, 1980, p. 3).

O cerne de sua teoria política “é o entendimento da capacidade que os grupos sociais têm, por meio dos intelectuais orgânicos, de elaborar concepções de mundo universalizantes, que possam traduzir uma ideologia própria de uma classe, em ideologia universal” (SAID, 2009, p. 67), para então transformar a estrutura e, com ela, toda a superestrutura. Por isso, para Gramsci, “a grande contribuição de Lênin à filosofia e à revolução foi o fato de ter sido ele o dirigente prático e político da política transformadora, da ditadura do proletariado, que significou a centralidade e o valor da noção de hegemonia” (MILITÃO, 2008, p. 146).

Ademais, vê na ditadura do proletariado o esboço da hegemonia, embora o termo que apareça em Lênin seja o de supremacia. Assim a filosofia assume um novo valor filosófico, o da filosofia da práxis, porque a ação revolucionária torna-se a base para a conquista da hegemonia das classes subalternas por um novo tipo de intelectual, o orgânico. Nesse sentido, a “hegemonia é a capacidade de direção, de conquistar alianças, capacidade de fornecer uma base social ao Estado proletário” (GRUPPI, 1980, p. 5), já que é construída na sociedade civil e a ditadura do proletariado é a forma estatal assumida pela hegemonia.

Os intelectuais orgânicos e os tradicionais da classe trabalhadora seriam os responsáveis por edificar a unidade entre forças sociais e políticas e formar um novo bloco histórico, uma nova estrutura e superestrutura, entendida como “domínio e direção”, “domínio e hegemonia”. Pois se “a *supremacia* é domínio e direção, pode-se dizer que é domínio e hegemonia. A hegemonia avança com a afirmação da capacidade de direção política, ideológica e moral daquela que, até tal momento, era uma classe subalterna” (GRUPPI, 1980, p. 79).

A supremacia inicia seu desmonte quando o grupo dominante perde a capacidade dirigente, ainda que mantenha a dominação, e mediante a perda do poder político não consegue mais resolver as situações de interesse coletivo. Quando aquela concepção de mundo não mais se sustenta e a classe social, até então subalterna, torna-se dirigente e consegue indicar e dirimir os problemas, diante de uma nova concepção de mundo, conquista novos adeptos, nova sinergia e alinhamento, promovendo o coletivo. Por isso assevera o comentador italiano:

A hegemonia é isso: capacidade de unificar através da ideologia e de conservar unido um bloco social que não é homogêneo, mas sim marcado por profundas contradições de classe. Uma classe é hegemônica, dirigente e dominante, até o momento em que - através de sua ação política, ideológica, cultural - consegue manter articulado um grupo de forças heterogêneas, consegue impedir que o contraste existente entre tais forças exploda, provocando uma crise na ideologia dominante, que leve à recusa de tal ideologia, fato que irá coincidir com a crise política das forças no poder (GRUPPI, 1980, p. 70).

Porém, o processo de tomada da direção supõe uma grande capacidade estratégica dos subalternos, pois historicamente a classe burguesa busca neutralizar as forças sociais antagônicas, para obter o consenso que a permita unificar o Estado, que, como se viu, é o garantidor dos seus interesses de classe detentora dos meios de produção, e tem a seu favor os meios de comunicação de massa e alguns dos aparelhos privados de hegemonia. Por isso, é necessário que os subalternos construam uma força política autônoma, arraigada no partido e nas alianças de classe, orientados por intelectuais orgânicos, “[...] pois a constituição do bloco histórico socialista implica a adesão orgânica entre intelectuais e povo, governantes e governados. Logo, a unidade estatal seria obtida pelo grupo social que fosse capaz de assegurar a homogeneidade desse bloco histórico” (MILITÃO, 2008, p. 148).

Diante do exposto, observa-se que a hegemonia é o núcleo concêntrico da filosofia de Gramsci, que se expande e se retroalimenta ao superar a contradição entre estrutura e superestrutura, ao abraçar a dialética política e cultural entre espontaneidade e direção, pois, “Transformar a sociedade intelectual e moralmente implica transformá-la materialmente. Gramsci, porém, enfatiza a importância da ascensão das massas em nível intelectual, necessária à sua conscientização política” (SAID, 2009, p. 88). A aquisição da hegemonia pelos subalternos tem relação direta com a transformação da sociedade burguesa, com a construção de uma nova sociedade, de uma nova estrutura econômica, por meio de uma nova práxis política e novo direcionamento ideológico e cultural, um novo bloco histórico, que tem por fim a estreita relação com o fim da subalternidade.

Enfrentar a relação entre subalternidade e religião exige a análise também da categoria de bloco histórico gramsciana, que possui muitos sentidos interligados dialeticamente, mas, grosso modo, é a totalidade concreta composta pelo consenso e a hegemonia, a articulação entre a estrutura e superestrutura e o laço que une as classes sob a hegemonia de uma classe fundamental no modo de produção, com foco na conservação ou revolução de uma formação econômico-social. Com efeito, há uma interligação entre os conceitos de bloco histórico e reforma intelectual e moral, como aponta Gramsci ao elucidar a dimensão da filosofia de Croce, ressaltando “a importância dos fatos da cultura e do pensamento no desenvolvimento da história, para a função dos grandes intelectuais na vida orgânica da sociedade civil e do Estado, para o momento da hegemonia e do consenso como forma necessária do bloco histórico concreto” (GRAMSCI, Q10, §12, 1975, p. 1235; CC10, §12, 2014, p. 306). Porque o bloco histórico cria uma nova articulação dialética entre economia e política, estrutura e superestrutura, e considera o vínculo que realiza sua unidade. Para Portelli, há um vínculo orgânico entre o bloco histórico e a organização social concreta, pois,

Se considerarmos um bloco histórico, isto é, uma situação histórica global, distinguimos aí, por um lado, uma estrutura social – as classes que dependem diretamente da relação com as forças produtivas – e, por outro lado, uma superestrutura ideológica e política. O vínculo orgânico entre esses dois elementos é realizado por certos grupos sociais cuja função é operar não ao nível econômico, mas superestrutural: os intelectuais (PORTELLI, 1987, p. 15).

À vista disso, o bloco histórico seria um sistema de valores culturais, que penetra e perpassa um sistema social, por isso Gramsci busca entender como se desarticula a hegemonia da classe dirigente para edificar um novo sistema hegemônico e fazer eclodir um novo bloco histórico, uma nova hegemonia. Nesse processo, a reforma intelectual e moral torna-se essencial, porque o avanço intelectual das massas é o pressuposto básico para a formação de um bloco intelectual e moral, capaz de guiar os subalternos para o exercício da função de dirigentes, compondo novas relações políticas, estatais e culturais. Assim, é necessário que as classes à margem do poder desenvolvam uma visão orgânica do mundo, uma visão homogênea e autônoma que as capacite a levar a cabo a transformação do mundo material, rumo à construção de uma nova sociedade.

Nessa direção, o papel dos intelectuais seria o amálgama capaz de garantir a unificação do bloco histórico, a coesão e o consenso de extratos da sociedade civil que fortaleçam a hegemonia dos subalternos. E o Estado é o eixo sobre o qual gravita um modo de constituição e de organização de classe, perpassado pela unificação de um bloco histórico de camadas sociais diferentes em torno da classe dirigente. Nele, o bloco histórico garante concretamente a unidade entre estrutura e superestrutura, e ao determinar o conteúdo da sua “forma ético-política”, desemboca no conceito de hegemonia, desenvolvido e renovado a partir de Lênin. Nesse aspecto assevera o filósofo italiano,

Pode-se dizer que não só a filosofia da práxis não exclui a história ético-política, como, ao contrário, sua mais recente fase de desenvolvimento consiste precisamente na reivindicação do momento de hegemonia como essencial à sua concepção estatal e à ‘valorização’ do fato cultural, da atividade cultural, de uma frente cultural, como necessário, ao lado das frentes meramente econômicas e políticas (GRAMSCI, Q10, §07, 1975, p. 1224; CC10, §7, 2014, p. 295).

A busca pela emancipação dos subalternos levou Gramsci a construir novas estratégias política e cultural no enfrentamento à questão, começando pela crítica às filosofias tradicional e idealista e à religião católica italiana, que não superou o desnível intelectual entre massa e clero. Por isso, debruçou-se sobre a análise da concepção corrente de intelectuais e, já na carta enviada à cunhada Tânia Schucht, de 19 de março de 1927, afirmava a intenção de promover

Uma pesquisa sobre a formação do espírito público na Itália no século findo, [...] uma pesquisa sobre os intelectuais italianos, suas origens, seus agrupamentos segundo as correntes da cultura, os seus diferentes modos de pensar, etc., etc. Argumento sugestivo no mais alto grau, e que eu naturalmente poderei apenas esboçar em linhas muito gerais, face à absoluta impossibilidade de ter à disposição o imenso volume de material que seria necessário (GRAMSCI, 1978a, p. 51).

A temática supracitada se destaca na teoria gramsciana desde seu ensaio sobre a questão meridional, escrito em 1926. Nele, Gramsci analisa o problema dos intelectuais como uma questão política italiana, uma vez que identifica como entrave para o desenvolvimento do sul italiano o bloco agrário constituído pela dobradiça entre os grandes proprietários rurais e os intelectuais. Nessa perspectiva, o pensador segue seu projeto teórico no *Caderno 12* (1932), no qual aborda o tema dos intelectuais e a estreita relação deles com o Partido Comunista, isto é, o intelectual orgânico coletivo, que é o grande responsável por empreender os esforços coletivos necessários à construção do socialismo. À luz dessa reflexão, ele expõe em primeira mão que o intelectual não é um indivíduo com dotação particular e especial, mas deve ser definido pela função que exerce, e não como historicamente tem se formado, como

categorias especializadas para o exercício da função intelectual; formam-se em conexão com todos os grupos sociais, mas sobretudo em conexão com os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominante. Uma das características mais marcantes de todo grupo que se desenvolve no sentido do domínio é sua luta pela assimilação e pela conquista ‘ideológica’ dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão for capaz de elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos (GRAMSCI, Q12, §1, 1975, pp.1516-7; CC12, §1, 2001, pp. 18-9).

A diferenciação entre a função na produção e a consciência ou organização de classe é fundamental para o entendimento da tensão metodológica que leva o pensador sardo a dividir os intelectuais em duas frações: o tradicional, que no passado fora intelectual orgânico de uma determinada classe — nesse caso os eclesiásticos em relação à nobreza feudal, que após o esfacelamento desta classe, adquiriu relativa autonomia —; e o orgânico, que, em consonância com o surgimento de uma classe social determinante no modo de produção econômico, procura oferecer à sua classe coesão e consciência dos planos políticos, social e econômico. Ambos intelectuais ocupam espaços análogos aos do partido e almejam dar forma homogênea à consciência da classe a que estão ligados, ou no caso dos intelectuais tradicionais, às classes que emprestam a sua adesão.

A função dos intelectuais é preparar a hegemonia sobre o conjunto de seus aliados ao se tornarem instrumentos da consolidação de uma vontade coletiva, de um bloco histórico, e “a passagem de um a outro (tradicionais [para] modernos) está vinculada a uma teoria da transição

de um modo de produção a outro (feudal [para] capitalista). As exigências históricas (sociais e técnicas) criadas pelo aparelho de produção enraízam aí o aparelho de hegemonia” (BUCCI-GLUCKSMANN, 1980, p. 105). Desse modo, cada grupo social,

nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político (GRAMSCI, Q12, §1, 1975, p.1513; CC12, §1, 2001, p. 15).

Mirando a função dos intelectuais, o autor sardo empreendeu uma análise histórico política do sul da Itália, onde a dominação latifundiária sobre os camponeses não era exercida por um partido, mas por intelectuais rurais médios tradicionais que uniam os camponeses desarticulados, colocando-os na esteira dos interesses do bloco histórico industrial-agrário predominante naquela região. A ligação do camponês meridional ao grande proprietário rural se materializava por meio do intelectual, que isolado ou em grupo, desempenhava a função de partido político pela habilidade de direção cultural e ideológica.

O atraso do sul era a condição para o desenvolvimento do norte, que contava com um novo tipo de intelectual ligado à área técnica e que fazia a ligação entre a massa operária e a classe capitalista, e o contato entre o operariado e o Estado se estabelecia pelos sindicatos e partidos políticos. No feudalismo, a massa de camponeses, mesmo sendo essencial para a produção, não conseguia elaborar seus próprios intelectuais, embora alguns fossem oriundos do campesinato, como alguns padres católicos. Entre eles,

A mais típica destas categorias intelectuais era a dos eclesiásticos, que monopolizaram durante muito tempo (numa inteira fase histórica, que é parcialmente caracterizada, aliás, por este monopólio) alguns serviços importantes: a ideologia religiosa, isto é, a filosofia e a ciência da época, como a escola, a instrução, a moral, a justiça, a beneficência, a assistência, etc. (GRAMSCI, Q12, §1, 1975, p. 1514; CC12, §1, 2001, p. 16).

Nesse aspecto, o grupo dos eclesiásticos pode ser considerado como o intelectual orgânico ligado à aristocracia fundiária, com a qual dividia o exercício da propriedade feudal da terra e os privilégios. Tais grupos tradicionais faziam com que os intelectuais se sentissem pertencentes ao grupo social dominante e essa postura teria consequências ideológicas e políticas sobre os camponeses. Assim, partindo do pressuposto que até mesmo os trabalhos mais simples exigiam uma técnica para executá-los, Gramsci assevera: “seria possível dizer que todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de

intelectuais” (GRAMSCI, Q12, §1, 1975, p. 1516; CC12, §1, 2001, p. 18). Pois as categorias especializadas para o exercício da função de intelectuais se compõem historicamente, e

Uma das características mais marcantes de todo grupo que se desenvolve no sentido do domínio é a sua luta pela assimilação e pela conquista ‘ideológica’ dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão for capaz de elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos (GRAMSCI, Q12, §1, 1975, p. 1517; CC12, §1, 2001, p. 19).

Nesse caso, o papel dos intelectuais é conquistar, no interior da sociedade civil, a hegemonia da classe a que serve, já que a obtenção do consenso não ocorre de modo “espontâneo” pelos dominados, mas por meio de uma intensa luta no campo ideológico, com vistas a forjar a conformação ideológico-burguesa junto às massas populares. Os intelectuais do meio urbano estão ligados à produção industrial e se contrapõem à massa instrumental e ao empresariado; já os do mundo rural, coadunados à massa social campesina e à pequena burguesia, desempenham a tarefa de mediação político-social, porque, “[...] no campo, o intelectual (padre, advogado, professor, tabelião, médico, etc.) possui um padrão de vida médio superior, ou, pelo menos, diverso daquele do camponês médio, e representa, por isso, para este camponês, um modelo social na aspiração de sair de sua condição, de melhorá-la” (GRAMSCI, Q12, §1, 1975, p. 1521; CC12, §1, 2001, p. 23). O camponês via no padre um tipo intelectual a ser seguido pelo filho, para tornar-se um senhor capaz de elevar o nível social da família e facilitar as relações econômicas junto aos outros senhores, também admiradores do padre.

No caso italiano, a grande quantidade de camponeses na região sul, onde a industrialização era escassa, inviabilizava a revolução nacional. Por isso, Gramsci buscava conhecer amiúde a vida coletiva dos camponeses e os germes de desenvolvimento nela existentes, pois não teria sentido uma revolução na Itália sem considerar as grandes massas camponesas. Nessa nervura, destaca-se a dependência que os camponeses têm de seus intelectuais, por entender que “[...] todo desenvolvimento orgânico das massas camponesas, até um certo ponto, está ligado aos movimentos dos intelectuais” (GRAMSCI, Q12, §1, 1975, p. 1521; CC12, §1, 2001, p. 23). Além da concepção de intelectual, Gramsci amplia a de partido político, porque o considera também como quase-partido, braços ou frações de partido, movimentos sociais, meios de comunicação, tais como jornais e revistas, entre outros, também podem ser considerados como partidos, de modo que:

Esta função pode ser estudada com maior precisão se se parte do ponto de vista de que um jornal (ou grupo de jornais), uma revista (ou um grupo de revistas) são também ‘partidos’, ‘frações de partidos’ ou ‘frações de partido’ ou ‘funções de determinados

partidos'. Veja-se a função do *Times* na Inglaterra, a que teve o *Corriere della Sera* na Itália, e também a função da chamada 'imprensa de informação', supostamente 'apolítica', e até a função da imprensa esportiva e da imprensa técnica (GRAMSCI, Q17, §37, 1975, p. 1939; CC17, §37, 2007, p. 350).

Ao se apropriar de *O Príncipe* de Maquiavel, Gramsci caracteriza o Partido Comunista como "Moderno Príncipe", agente da vontade transformadora, que, diante da complexidade da sociedade civil moderna, já não pode ser um indivíduo, mas um organismo. Porém, para exercer a função de "Moderno Príncipe", esse organismo faz uso não apenas da função de educador, mas deve trabalhar para superar os enraizamentos egoístas e passionais que perpassam a classe trabalhadora, a fim de construir uma vontade coletiva nacional com a conscientização capaz de iniciar uma política que "[...] englobe a totalidade dos estratos sociais de uma nação e interfira no conjunto das relações sociais universais" (MILITÃO, 2008, p. 151). Para Gruppi,

Hoje é o partido que cria uma vontade coletiva; o partido é a primeira célula onde contêm 'germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais', no sentido de que no partido já existe uma visão total da sociedade, daquilo que deve ser seu desenvolvimento, e já existe, portanto, uma visão daquela que deverá ser a sociedade de amanhã. Nesse sentido, Gramsci fala do partido que prefigura a sociedade de amanhã, ou seja, que tem uma visão total dela e antecipa suas características (GRUPPI, 1980, p. 74).

Nesse aspecto, o intelectual coletivo protagoniza a necessária condução desse momento de transformação, que não representa um mero corporativismo, mas o próprio instrumento de superação do corporativismo, por representar todos os membros de uma classe e habilitá-los para atuar com liberdade na sociedade onde vivem, como elucida Said:

O partido seria a instituição chave na nova forma de hegemonia. No capitalismo avançado do mundo ocidental, torna-se essencial a organização da classe operária em partido político visando transformar-se em dirigente e dominante, contra o constrangimento ideológico e moral, além do econômico. A classe operária não deve se limitar a praticar uma política de alianças de classes afins, mas por meio desta desagregar as bases históricas de massa do Estado, pois nessa sociedade complexa que é o capitalismo avançado, esse é o único modo de se chegar à revolução (SAID, 2009, p. 120).

Com isso, compreende-se que a permanência no momento econômico-corporativo é a manutenção da consciência no nível da passividade e da impotência objetiva frente às necessidades sociais, sendo que os interesses corporativos levam à reprodução da formação econômico-social existente. Logo, a transposição para o momento ético-político viabilizará aos trabalhadores a superação de suas divisões corporativas, tornando-se classe nacional, dirigente e hegemônica. Por isso, o partido deve ser o educador da consciência unitária do proletariado e

dos camponeses, e a cultura deve ser o núcleo estratégico para a formação da consciência política da classe trabalhadora, pois é através do partido que se pode tomar as posições dentro da sociedade civil na construção da hegemonia proletária. Portanto, cabe ao partido criar as bases para o desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular, direcionando-a para a realização de uma forma superior e total de civilização.

Devido à influência no ensino, a visão difundida pela Igreja Católica sobre a obra de Maquiavel era, predominante, a de uma afronta à moralidade cristã e à concepção de poder que dela emanava. Acerca disso, Gramsci, que tem apreço pelo *Príncipe*, lamenta o fato de a essência da obra não ter se tornado um senso comum entre as massas populares (Q13, §20, p. 1599). O legado do autor florentino, que se tornou essencial para as reflexões de Gramsci, teria o despertado para o papel secular da Igreja Católica como poder político-ideológico e para a relevância da relação entre intelectuais e povo, da qual emergem os germes de sua concepção de intelectual orgânico. Ademais, a influência política e ideológica da Igreja na Península Itálica, já apontada por Maquiavel, levou Gramsci a grandes frustrações, ao ponto de, segundo Del Roio,

A derrota de Maquiavel ter sido a derrota da Itália, que enveredou para um Estado de regressão feudal e persistente poder Eclesiástico. A derrota dos conselhos de fábrica em 1920 e do Partido Comunista em seguida fazia com que Gramsci dialogasse com Maquiavel sobre as razões de seguidas derrotas, aquela do próprio Maquiavel, do jacobinismo no *Risorgimento* e agora do movimento político revolucionário da classe operária (DEL ROIO, 2018, p. 96).

Pretendendo fundar uma nova sociedade, Gramsci lê Maquiavel interpretando-o como um filósofo da práxis, como um antecessor do jacobinismo francês anterior a Marx e Lênin, embora ele não veja o jacobinismo como um grupo revolucionário de 1793, mas como vanguarda dos extratos populares,

[...] ao modo de Sorel, como um grupo político intelectual que substitui as próprias massas e em seu nome atua, preparando o terreno para uma nova forma de domínio. O entendimento de Gramsci sobre a Revolução Russa, desde os seus momentos iniciais, indica o valor dado à ação do proletariado com ato de cultura, de antagonismo radical, de um recomeço (DEL ROIO, 2018, p. 98).

A releitura de Maquiavel por Gramsci é importante para estabelecer a justa relação entre o particular e o universal, entre o passado e o futuro; e o elo entre os dois filósofos políticos italianos. É também indispensável para a nova concepção gramsciana de partido, que surge como educador dos subalternos e promotor de sua organização política de base. Como intelectual orgânico coletivo dos subalternos, o moderno príncipe retroalimenta a luta dos

subalternos ao entrelaçar os elementos de organização política extraídos da prática produtiva, para então moldar o perfil da estrutura político-administrativa do Estado socialista.

Nestes aspectos, o partido é o impulsionador da transformação de todo o sistema de relações intelectuais e morais capitalistas, porque toma o espaço nas consciências “[...] da divindade ou do imperativo categórico, torna-se a base de um laicismo moderno e de uma completa laicização de toda a vida e de todas as relações de costume” (GRAMSCI, Q13, §1, 1975, p. 1561; CC13, §1, 2007, p. 19), e porque atua sobre a realidade concreta, não segundo razões metafísicas ou em mundos irrealis. E os intelectuais de uma classe têm como meta principal construir a hegemonia de sua classe e a coesão do bloco histórico, mas para transformar a estrutura econômica e social burguesa é preciso que os subalternos formem seus próprios intelectuais. O próprio Gramsci se coloca como intelectual orgânico de sua classe e se envolve com a transformação intelectual e moral de seu povo, tendo como mira o fato de haver

uma relação estrutura-superestrutura ideológica. A estrutura determina a superestrutura e disso deriva a estreita conexão entre política e filosofia. A filosofia está na política. Momento máximo da política é a revolução, a criação de um novo Estado, de um novo poder e de uma nova sociedade. É por isso que Gramsci diz que a máxima contribuição de Lênin à filosofia está na ditadura do proletariado, está na obra de transformação revolucionária. Essa estreita identidade de política e filosofia faz com que o momento culminante da filosofia seja a política transformadora, e que o filósofo seja o homem político como transformador (GRUPPI, 1980, pp. 4-5).

No processo de construção da hegemonia, o partido une ação e pensamento, oferecendo uma visão de conjunto àqueles que pretendam assumir o poder e promovendo a formação da vontade coletiva nacional popular a partir de uma reforma intelectual e moral no processo de construção da guerra de posições, rumo a uma forma superior e total de civilização. Com efeito é o partido, que, por intermédio dos intelectuais orgânicos e tradicionais, levará a cabo a superação da subalternidade dos trabalhadores, ao empreender as condições para a construção de sua própria história, de uma nova sociedade que enseje a liberdade, a emancipação humana. Esse processo se inicia com a crítica à condição de subalternidade da grande maioria por uma minoria de homens, e, aqui, a crítica

significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana que não ‘distingue’ e não se torna independente ‘para si’ sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estado de pessoas ‘especializadas’ na elaboração conceitual e filosófica (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1386; CC11, §12, 2014, p. 104).

Gramsci percebe o forte vínculo entre os modos de vida, os comportamentos, as ideologias criadas para sustentar esse modelo, bem como a organização do trabalho e suas relações sociais de produção. A assimilação do estilo de vida burguês se inicia na fábrica, o que dispensa uma grande quantidade de intelectuais, haja vista que o próprio processo é educador.

Com efeito, a hegemonia marca a superação da contradição entre prática e teoria, e o mediador e unificador dessa superação é o partido. Por isso, inspirando-se em Maquiavel, o Partido Comunista, o “moderno príncipe”, deve ser, para Gramsci, o agente das transformações coletivas, o promotor da unidade dos subalternos, até que a autonomia política se desdobre em leis próprias, instaurando uma nova moral. Pois é o partido que carrega os germes da vontade coletiva, porque nele já existe uma visão global da sociedade e, por conseguinte, a capacidade de promover um novo modo de ser e viver. E a tarefa de educar, formar a consciência unitária dos subalternos e transformar a cultura capitalista, inicia-se pela formação da consciência de classe dos subalternos no interior dos aparelhos privados de hegemonia, pois “uma cultura é subalterna precisamente enquanto carece de consciência de classe, enquanto é cultura de classe ainda não conscientes de si” (GRUPPI, 1980, p. 91). Então, é preciso

sublinhar a importância e o significado que têm os partidos políticos, no mundo moderno, na elaboração e difusão das concepções do mundo, na medida em que elaboram essencialmente a ética e a política adequadas a elas, isto é, que funcionam quase como ‘experimentadores’ históricos de tais concepções. [...]. Pode-se dizer que os partidos são os elaboradores das novas intelectualidades integrais e totalitárias, isto é, o crisol da unificação de teoria e prática entendida como processo histórico real (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1387; CC11, §12, 2014, p. 105).

Então, “O partido não luta apenas por uma renovação política, econômica e social, mas também por uma revolução cultural” (COUTINHO, 1992, p. 106), pela evolução civil da sociedade, e essa revolução “deve estar ligada a um programa de transformação econômica que é o modo concreto de se apresentar toda a reforma intelectual e moral, viabilizado pelo partido que assume para si a responsabilidade de transformar o reino da necessidade em liberdade” (MILITÃO, 2008, p. 152). E isso porque,

Nos partidos, a necessidade já se tornou liberdade, e daí nasce o enorme valor político (isto é, de direção política) da disciplina interna de um partido e, portanto, o valor de critério que tem tal disciplina para avaliar a força de expansão dos diversos partidos. Deste ponto de vista, os partidos podem ser considerados escolas da vida estatal. Elementos de vida dos partidos: caráter (resistência aos impulsos das culturas ultrapassadas), honra (vontade intrépida ao sustentar o novo tipo de cultura e de vida), dignidade (consciência de operar por um fim superior) (GRAMSCI, Q7, §90, 1975, p. 920; CC7, §90, 2007, p. 267).

Ao assumir a função de organizar a hegemonia social de um grupo e sua dominação estatal, os intelectuais estabelecem uma estreita relação com o partido, que é o responsável pela construção do consenso nos aparelhos privados de hegemonia, pois é a hegemonia real que edifica a capacidade de dirigir de maneira orgânica e não administrativa (MILITÃO, 2008). Como educadores e formadores dos subalternos, os intelectuais orgânicos e tradicionais devem ter em mente que “[...] o progresso intelectual das massas é essencial na formação de um bloco intelectual e moral capaz de guiar o proletariado, no sentido de assumir uma função dirigente e construir novas relações políticas, estatais e culturais” (SAID, 2009, p. 88).

E isso porque, “[...] a organicidade dos novos intelectuais está relacionada principalmente a sua profunda vinculação com a cultura, a história e a política das classes subalternas que se organizam para construir uma nova civilização” (SEMERARO, 2017b, p. 136). Por isso, o partido político gramsciano é uma organização de luta dos subalternos essencial em determinados contextos, e cada partido é uma nomenclatura de classe. No caso dos subalternizados, uma de suas tarefas é anular a divisão de classes e extinguir o partido, uma vez que a inexistência de classes elimina a razão de sua existência. Afirma Gramsci:

Os partidos nascem e se constituem como organização para dirigir a situação em momentos historicamente vitais para as suas classes; mas nem sempre eles sabem desenvolver-se de acordo com o desenvolvimento do conjunto das relações de força (e, portanto, a posição relativa de suas classes) no país em questão ou no campo internacional (GRAMSCI, Q13, §23, 1975, p. 1604; CC13, §23, 2007, p. 61).

O partido se torna historicamente necessário quando sua vitória enseja sua transformação em Estado. Nessa tarefa coloca-se como educador, agente revolucionário, o mais valoroso elemento de organização da sociedade civil moderna, porque

O moderno príncipe, o mito-príncipe não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto, só pode ser um organismo; um elemento complexo de sociedade no qual já tenha tido início a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e afirmada parcialmente na ação. Este organismo já está dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a primeira célula na qual se sintetizam germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais (GRAMSCI, Q13, §1, 1975, p. 1558; CC13, §01, 2007, p. 16).

A função educadora do partido junto à classe subalterna forma o itinerário de continuidade entre Gramsci e Lênin, no tocante à necessidade de os subalternos adquirirem os elementos teóricos e de organização capazes de levá-los à formação de sua consciência de classe e de fazê-los compreender a totalidade da fratura imediata entre as classes dominante e dominada. Essa mediação do partido permitirá à classe subalterna confrontar-se com o poder e

com o Estado, que funciona como mediador entre os opostos, pois é no interior dos partidos que os subalternos são formados e podem se tornar dirigentes, líderes de sua própria classe.

Os intelectuais de uma classe almejam a organização da hegemonia social de seu grupo e sua dominação estatal, por isso se apropriam das funções econômicas e políticas de uma sociedade integral e de sua direção orgânica, para formar “[...] uma estreita ligação entre grande massa, partido e grupo dirigente; e todo o conjunto, bem articulado, pode se movimentar como um ‘homem-coletivo’” (GRAMSCI, Q11, §25, 1975, p. 1430; CC11, §25, 2014, p. 148). Logo,

o partido político, para todos os grupos, é precisamente o mecanismo que realiza na sociedade civil a mesma função desempenhada pelo Estado, de modo mais vasto e mais sintético, na sociedade política, ou seja, proporciona a soldagem entre intelectuais orgânicos de um dado grupo, o dominante, e os intelectuais tradicionais; e esta função é desempenhada pelo partido precisamente na dependência de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido como ‘econômico’, até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política (GRAMSCI, Q12, §1, 1975, p. 1522; CC12, §1, 2001, p. 24).

Desse excerto, depreende-se que os intelectuais da classe que detém o poder têm por função manter a coesão do bloco histórico e elaborar a hegemonia dessa classe, sem os quais tal classe não seria dirigente, mas somente dominadora e opressora, porque não teria a base de massa para dar-lhe o consenso necessário ao exercício efetivo do poder. Por conseguinte, os subalternos precisam formar os seus quadros intelectuais, para, organizando-se como classe, poder levar a cabo o projeto comunista e, para Gramsci,

o florescimento cultural de massa ocorreria somente quando o moderno príncipe tivesse se alargado tanto que tivesse antecipado uma nova hegemonia e assumisse o poder. O Estado operário, que é um Estado de transição, seria expressão de um novo bloco histórico, conduzido pela hegemonia do trabalho e que criaria uma nova cultura, uma nova organização da cultura e o progresso intelectual de massas, envolto pela filosofia da práxis e tendo por objetivo a criação do homem onnilateral e plenamente emancipado (DEL ROIO, 2018, p. 148).

Desse modo, o partido assume função similar àquela do príncipe maquiaveliano, porque, para o moderno príncipe gramsciano, o partido político deve atuar sobre um povo disperso e atomizado, a fim de despertar e organizar uma vontade coletiva nacional-popular. Assim, o *Príncipe* do renascentista que surge assumindo uma perspectiva coletiva e transformadora, torna-se um símbolo concreto transportado para o contexto de Gramsci, e sem o qual, em sua visão, a história italiana não poderia ser entendida. Nesse aspecto, Maquiavel seria um educador do povo, por isso, ao retomar *O Príncipe* de seu conterrâneo, Gramsci quer

mostrar ao povo, à classe revolucionária, a necessidade de um guia para enfrentar as estruturas que comportam toda uma cultura de subalternidade.

A crítica gramsciana promove uma ruptura com a ideologia tradicional e cria uma força capaz de conscientizar o povo quanto à sua capacidade revolucionária e à necessidade de organizar-se, por meio do partido político. Ao promover a reforma intelectual e moral, tem por princípio criar as condições para a construção de uma nova sociedade diametralmente oposta à capitalista, possibilitando a liberdade e a autonomia necessária à ação que permita a apropriação do valor produzido pelo trabalho dos intelectuais, favorecendo a emancipação política e humana. Então, a construção da hegemonia das classes subalternas está atrelada ao processo educacional, e seus educadores são: o partido, a escola, a imprensa, o sindicato, a arte, isto é, todos os aparelhos privados de hegemonia constitutivos da sociedade civil.

A reforma intelectual e moral viabilizaria a guerra de posições, que avançaria em períodos de crise orgânica do sistema capitalista, nos quais um novo mundo já tivesse emergido com suas forças produtivas e o velho ainda sobrevivesse, com suas relações de produção estabelecidas, pois, compreendendo Marx, “[...] é quando as condições materiais estão dadas contraditoriamente que os homens tomam consciência da crise e das formas ideológicas que permitem entender o processo histórico” (MILITÃO, 2008, p. 157). Nesse processo, os intelectuais orgânicos se uniriam ao proletariado e, ao promover uma formação de massa com inclinação de esquerda, desempenhariam funções de organização no plano da produção, cultura, administração pública e educação política do proletariado, visando à revolução.

Ao apresentar as bases da revolução intelectual e moral, o autor dos *Cadernos* mira uma extraordinária combinação entre a cultura e a política, uma transformação cultural de massa, fundamentando o caráter da filosofia da práxis como reforma intelectual e moral, fomentando uma *Nuova Cultura* que incidiria sobre os modos de vida, comportamentos, novas formas de sensibilidade, vinculados a uma abordagem cultural global, percepção de mundo e superposição das classes e camadas sociais. Em sua visão:

[...] é preferível elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira consciente e crítica e, portanto, em ligação com este trabalho do próprio cérebro, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1376; CC11, §12, 2014, p. 94).

Então, dismantelar a dominação e coerção do Estado burguês depende da habilidade adaptativa-educativa dos intelectuais, no sentido de promover a adequação entre aparelho produtivo e moralidade das massas populares. O condutor desse processo é o partido político

de vanguarda, que, desempenhando a função de ligar os intelectuais orgânicos de um grupo aos intelectuais tradicionais, educaria seus membros política e culturalmente. Diante disso, Gramsci concebe a categoria de intelectual orgânico coletivo, atribuindo-lhe a tarefa de difundir a cultura, nortear e valorizar o senso comum no processo de edificação da nova civilização. Buscando superar a hierarquia entre os intelectuais e a massa, o partido deve promover a educação política dos subalternos. O método de análise desse processo de formação política brotaria das experiências concretas, que se valorizadas e estudadas coletivamente, permitiria ao conjunto dos subalternos se transformar em educador de si mesmo, organicamente, elevando o nível cultural de cada membro e de todo o conjunto, capacitando-os a agir de modo coerente na reelaboração do mundo segundo seus próprios princípios.

Deferindo a questão da hegemonia de Lênin, Gramsci constrói sua concepção de maneira lapidar, entendendo que a hegemonia deve emergir daqueles que estão à margem do poder, mas que, por falta de direcionamento e estratégias, permanecem nas tangentes do protagonismo, subjugados pela força e pelas ideologias dominantes. Assim, a luta para mudar o fluxo da história exige a apreensão dos fundamentos que compõem a vida dos grupos subalternos a fim de que se possa promover sua formação política com vistas à construção de uma sociedade que os inclua efetivamente. À vista disso, analisamos, a seguir, a relação entre o folclore e a religião na formação cultural dos grupos populares.

3.1. O folclore, a religião e a cultura

Na avaliação do autor sardo, o folclore deve ser visto como “concepção de mundo e da vida” (Q27, §1, 1975, p. 2311; CC27, §1, 2002, p. 133) de certos estratos da sociedade em contraposição às concepções de mundo consideradas eruditas. Nesse aspecto folclore e “senso comum” têm estreita relação, porque os elementos do “senso comum” constituem o folclore filosófico, quer dizer, uma concepção de mundo assistemática das camadas subalternas; e os elementos científicos modernos fornecem o substrato ao “folclore moderno” na medida em que certas ideias descontextualizadas passam a fazer parte do domínio popular.

Ademais, o folclore “só pode ser compreendido como um reflexo das condições de vida cultural do povo, ainda que certas concepções próprias ao folclore ou perdurem mesmo depois que as condições foram (ou pareçam ter sido) modificadas ou, então deem lugar a combinações bizarras” (GRAMSCI, Q27, 1975, p. 2312; CC27, §1, 2002, p. 134). Outrossim, nos países católicos e ortodoxos, existe uma religião popular diversa da religião dos intelectuais,

e mesmo as religiões elaboradas e sistematizadas por esses, como a cristã católica, podem ser vistas como “folclore” diante da ciência moderna.

Diante disso, a religiosidade das camadas subalternas forma uma moral composta por um conjunto de máximas voltadas à conduta prática, e da qual derivam costumes que emanam ou que são produzidos por tais máximas, uma “moral que é estreitamente ligada, tal como a superstição, às reais crenças religiosas: e existem imperativos que são muito mais fortes, persistentes e efetivos do que os da ‘moral’ oficial” (GRAMSCI, Q27; §1, 1975, p. 2313; CC27, §1, 2002, p. 135). Então, é necessário distinguir os estratos fossilizados, carregados de elementos conservadores e reacionários, dos que são inovadores e progressistas e que divergem da moral dos estratos dirigentes, pois conhecer o folclore é tomar consciência das concepções de mundo e de vida que atuam nas elaborações intelectuais e morais dos subalternos. Logo,

O folclore não deve ser concebido como uma bizzaria, como uma estranheza ou um elemento pitoresco, mas como uma coisa que é muito séria e que deve ser apreendida com rigor. Somente assim o ensino será mais eficiente e determinará realmente o nascimento de uma nova cultura entre as grandes massas populares, e então, desaparecerá a separação entre cultura moderna e cultura popular ou folclore (GRAMSCI, Q27, §1, 1975, p. 2314; CC27, §1, 2002, p. 136).

Por isso, Gramsci critica quem vê o folclore apenas como um elemento pitoresco e não como concepção de mundo de determinadas camadas da sociedade, que são privadas do acesso às modernas correntes de pensamento. Diante da visão de mundo multifacetada e justaposta mecanicamente, que forma o folclore, ele reclama que a educação escolar reconheça os elementos anacrônicos do folclore e os expurgue; coloca em debate o “direito natural” e suas influências sobre as opiniões da massa; e os impactos que as ideias religiosas desempenham sobre o direito natural (GRAMSCI, Q27, §2, 1975, p. 2314; CC27, §2, 2002, p. 138).

Mas o folclore também apresenta elementos progressivos, inovadores e ativos, e não apenas regressivos, conservadores e passivos, e esses são os elementos a serem superados pela reforma intelectual e moral, porque ao empreendê-la os intelectuais elevarão os saberes do mundo dos subalternos, estimulando-lhes a capacidade de autonomia e progresso ativo, ao entrelaçar o pensamento crítico a práticas coerentes e organizadas. Pois as filosofias instauram diferentes concepções de mundo, que coexistem e sustentam determinadas condutas, e, diante dessas, os seres humanos fazem escolhas que podem perpassar posições de classe, que se expressam em um conjunto de ideias.

A superação da fragmentação do pensamento e da conduta deve ser empreendida por meio da filosofia da práxis¹¹, com vistas à edificação da vontade coletiva correspondente às necessidades que surgem das forças produtivas, porque a filosofia da práxis é consciente, é atividade concreta, histórica, pautada pela dialética entre os homens, a natureza e as estruturas de poder econômico. Daí se apresentar como a mais coerente expressão filosófica, com um autêntico instrumento ideológico na composição de uma hegemonia organizada pelos subalternos, que podem emancipar-se política e culturalmente, canalizar a sinergia da espontaneidade e a falta de sistematização das ideias e ações das massas, e evadir-se do domínio da outra classe por não mais endossar sua concepção de mundo. Gramsci afirma:

Isto significa que um grupo social, que tem sua própria concepção do mundo, ainda que embrionária, que se manifesta na ação e, portanto, de modo descontínuo e ocasional [...], toma emprestado a outro grupo social, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que não é a sua, e afirma verbalmente, e também acredita segui-la (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1379; CC11, §17, 2014, p. 97).

Com efeito, um grupo ao submeter o outro o faz colocando a realidade como “natural”, como se o estilo de vida vigente e o modo de pensar fossem os mais adequados a ser endossados, impondo sua cultura como dominante e a ser desejada pelo outro, que, imbuído de valores que não são seus, nem condizem à sua realidade, torna-se dominado. Assim, Gramsci avalia a questão da “ideologia” em acepção diferente da interpretação que muitos estudiosos fizeram dos autores de a *Ideologia Alemã*, publicada em 1932, como “falsa consciência”, “consciência invertida”. Ademais, não se apropria do termo utilizado pela maioria dos marxistas de seu tempo, mas o resgata mesmo sem o acesso direto à obra, na qual se lê:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade e, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

¹¹ O pensamento crítico promovido pela filosofia da práxis deve ser capaz de operar uma mudança na realidade social e econômica e no modo como o conhecimento e a crítica são estabelecidos. A expressão aparece, primeiramente, no *Caderno 5*, § 127, onde o autor analisa a importância de Maquiavel como um crítico da realidade de seu tempo, construtor de uma concepção de mundo original, que em sua visão poderia ser denominada “filosofia da práxis” ou “neo-humanismo”, por se basear inteiramente na ação concreta do homem, e, por necessidades históricas, opera e transforma a realidade. Logo a filosofia da práxis vai ao cerne do materialismo histórico porque supera a visão vulgar do materialismo popularizado pelo *Manual popular de sociologia marxista*, de Nikolai Bukharin. Gramsci corrobora a assertiva de Antonio Labriola, de que o marxismo é uma filosofia independente e original (Q4, §4), que basta a si mesma e contém todos os elementos fundamentais para construir uma concepção total de mundo e ser uma organização prática da sociedade, e a filosofia da práxis é um “neo-humanismo” porque conjuga, de fato, a vontade humana (superestrutura) e a estrutura econômica (Q7, §18).

O termo ideologia é depreendido do Prefácio (1859) de *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Gramsci não se contrapõe às “formas ideológicas” deferidas da relação dialética entre estrutura e superestrutura, ao contrário disso, endossa a ideia marxiana de que a transformação da base econômica revoluciona toda a superestrutura, pois, diz Marx,

Quando se estudam essas revoluções, é preciso distinguir sempre entre as mudanças materiais ocorridas nas condições econômicas de produção e que podem ser apreciadas com exatidão própria às ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, numa palavra, as formas ideológicas em que os homens adquirem consciência desse conflito e lutam para resolvê-lo (MARX, 1977, pp. 301-2).

Essa acepção de ideologia foi utilizada por Gramsci para entender a relação estrutura-superestrutura, tratando-a como fenômeno complexo que afirma a importância e a eficácia histórica das esferas ideológicas. Daí criticar, nos *Cadernos*, a assertiva croceana de que Marx tenha reduzido as superestruturas e as ideologias à ilusão e à aparência, por entender que é a realidade objetiva e operante que forma as ideologias (Q4, §15, 1975, pp. 436-7); e que a filosofia da práxis não é uma ideologia, mas um método que permite ao proletariado tornar-se consciente de seu papel na transformação da sociedade, pois segundo ela “as superestruturas são uma realidade (ou se tornam tal, quando não são meras elucubrações individuais) objetiva e operante” (GRAMSCI, Q10, §41, 1975, p. 1319; CC10, §41, 2014, pp. 387-8).

Nesse aspecto, a filosofia da práxis não é uma ideologia, tal como as demais ideologias se constituem como criações inorgânicas, contraditórias, voltadas à conciliação de interesses opostos. Tampouco a filosofia da práxis pretende resolver pacificamente as contradições histórico-sociais, por ser ela mesma a teoria de tais contradições, por não ser

um instrumento de governo de grupos dominantes para obter o consentimento e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; [mas] a expressão dessas classes subalternas, que querem educar a si mesmas na arte de governo e que têm interesse em conhecer todas as verdades, inclusive as desagradáveis” (GRAMSCI, Q10, §41, 1975, p. 1320; CC10, §41, 2014, p. 388).

Isso explica porque a conquista da hegemonia passa pelas lutas no campo ideológico, mas não se trata de um simples confronto de ideias, porque as ideias possuem uma base material, por isso as lutas devem ser travadas no interior dos “aparelhos privados de hegemonia”, no seio dos quais se constrói a hegemonia, de uma ou outra classe. Entre esses, a imprensa

é a parte mais dinâmica desta estrutura ideológica, mas não a única: tudo o que influi ou pode influir sobre a opinião pública, direta ou indiretamente, faz parte dessa estrutura. Dela fazem parte: as bibliotecas, as escolas, os círculos e os clubes de

variado tipo, até a arquitetura, a disposição e o nome das ruas” (GRAMSCI, Q3, §49, 1975, p. 333; CC3, §49, 2001, p. 78).

Por conseguinte, a classe subalterna deve se contrapor tanto à estrutura quanto ao aparato ideológico da classe dominante, o que requer um trabalho ideológico hercúleo para desenvolver a consciência histórica junto aos subalternos e seus aliados. É por meio da ideologia que um sujeito coletivo toma consciência de si e pode enfrentar o domínio hegemônico, por isso, pensamento e prática são pilares interdependentes que sustentam a luta da classe subalterna. Nos primeiros *Cadernos*, o termo “ideologia”, além de representar um sistema de ideias políticas, aparece com um sentido negativo, ligado à falta de conhecimento ou imprecisão, quando ao criticar a obra de Auguste Boullier sobre a Sardenha, Gramsci alude que “Naturalmente, Boullier, que se põe de um ponto de vista ideológico puro, nada compreende da questão” (GRAMSCI, Q1, §144, 1975, p. 129; CC1, §144, 2002, p. 152).

Quanto à ideologia como sistema de ideias políticas, Gramsci menciona a “ideologia mazziniana” (Q1, §44, 1975, p. 43); a dos jacobinos que “seguiram certa ideologia” (Q1, §48, 1975, p. 61); afirmando que na literatura o termo pode marcar a tendência política de certos autores, como os dos romances de “caráter marcadamente ideológico-político, de tendência democrática” (Q3, §78, 1975, p. 358); e o conceito que sustenta a visão econômico-política, porque “[...] toda a ideologia liberal, com suas forças e suas fraquezas, pode ser resumida no princípio da divisão dos poderes” (GRAMSCI, Q6, §81, 1975, p. 752; CC6, §81, p. 235).

Cada grupo deve “elaborar” seu método, sua consciência e cultura, para além dos métodos dos intelectuais de profissão (Q1, §43, 1975, p. 33), a fim de superar a ideologia que está ligada ao folclore e ao senso comum. Somente substituindo o senso comum das massas por uma “consciência coletiva”, será possível desconstruir a ideologia dominante, daí ser fundamental organizar as ações políticas dos subalternos com vistas à superação da visão de senso comum, tendo em vista que, ideologia e filosofia se relacionam historicamente, e que

A filosofia de uma época histórica, portanto, não é senão a ‘história’ desta mesma época, não é senão a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente: neste sentido, história e filosofia são inseparáveis, formam um ‘bloco’. Os elementos filosóficos propriamente ditos, porém, podem ser ‘distinguidos’, em todos os seus diversos graus: como filosofia dos filósofos, como concepções dos grupos dirigentes (cultura filosófica) e como religiões das grandes massas; e pode-se ver como, em cada um destes graus, ocorrem formas diversas de ‘combinação’ ideológica (GRAMSCI, Q10, §17, 1975, pp. 1255-56; CC10, §17, 2014, p. 326).

O desagregado senso comum se torna bom senso quando supera as paixões elementares, quando direciona a ação consciente e é a crítica da própria concepção de mundo

que promove o avanço do senso comum ao bom senso, ao torná-la unitária e coerente. O bom senso representa, pois, o núcleo racional e coerente de todo o senso comum, que se ancora na experiência e observação direta da realidade; e o instrumento constitutivo do bom senso é a filosofia da práxis, que, tomando o lugar nas consciências como um novo “senso comum”, orienta a existência de modo coerente e unitário. Daí “a relação entre filosofia ‘superior’ e senso comum ser assegurada pela ‘política’, do mesmo modo como é assegurada pela política a relação entre o catolicismo dos intelectuais e o dos ‘simples’” (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1383; CC11, §12, 2014, pp. 101-2).

A política é o amálgama que une os homens numa sinergia que possibilita a unidade entre teoria e prática, pois é pela política que os seres humanos se tornam iguais, que teoria e prática se unificam. E “a compreensão crítica de si mesmo é obtida [...] através de uma luta de ‘hegemonias’ políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real” (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1385; CC11, §12, 2014, p. 103). Trata-se, pois, de elaborar uma nova práxis a partir da atividade política.

A ideologia é como uma “religião” que se transforma em fé ao produzir uma atividade prática e uma vontade germinada por uma teoria implícita. Ou seja, “[...] uma ‘ideologia’, pode-se dizer, desde que se dê ao termo ‘ideologia’ o significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas” (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1380; CC11, §12, 2014, pp. 98-9).

E é a ideologia que mantém a visão unitária de mundo em todo o bloco social, porque organiza as massas e prepara o solo sob o qual os homens se movimentam e lutam. Já a religião se constitui como elemento do senso comum, porque entre ambos há uma estreita relação, aliás, “os elementos principais do senso comum são fornecidos pelas religiões e, conseqüentemente, a relação entre senso comum e religião é muito mais íntima do que a relação entre senso comum e sistemas filosóficos dos intelectuais” (GRAMSCI, Q11, §13, 1975, pp. 1396-97; CC11, §13, 2014, p. 115). E isso porque,

A religião, e uma Igreja determinada, mantém a sua comunidade de fiéis (dentro de certos limites, das necessidades do desenvolvimento histórico global) na medida em que mantém permanente e organizadamente a própria fé, repetindo, infatigavelmente a sua apologética, lutando sempre e em cada momento com argumentos similares, e mantendo uma hierarquia de intelectuais que emprestem à fé pelo menos a aparência da dignidade do pensamento (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, pp. 1391-92; CC11, §12, 2014, p. 110).

Por manter a comunidade dos fiéis dentro de certos limites do pensamento, a religião colabora para a manutenção da consciência acrítica, e isso significa que grande parte dos fiéis, além de viver a fé de modo ingênuo, não sabe distinguir o saber crítico do conhecimento folclórico. Assim, o folclore deve ser visto como concepção de mundo de uma parte da sociedade oposta à chamada visão de mundo oficial, pois o “folclore só pode ser compreendido como um reflexo das condições de vida cultural do povo, ainda que certas concepções próprias do folclore ou perdurem mesmo depois que as condições foram (ou pareçam ter sido) modificadas ou, então, deem lugar a combinações bizarras” (GRAMSCI, Q27, §1, 1975, p. 2312; CC27, §1, 2002, p. 134). Ante tal constatação gramsciana, depreende-se que o folclore está presente na conduta e nos costumes como moral popular e que se alicerça em superstições e crenças religiosas, em um dado contexto histórico.

Com o surgimento da modernidade capitalista, a Igreja Católica se transforma e perde a influência que exercia sobre as massas, então cooptadas pelas forças políticas liberal-burguesas, ademais perde a capacidade de construir alianças com esses setores liberais. A perda do domínio ideológico da Igreja ocorre em razão da separação entre a massa dos simples e os intelectuais clérigos, e da incapacidade de romper a barreira entre intelectuais e simples, por isso a Igreja mantém os dois grupos sob sua vigilância a fim de manter seu consenso.

Nessa perspectiva, a filosofia espontânea, típica das massas populares, pode ser elevada pela filosofia da práxis, que gravita em torno de uma prática política e é capaz de sensibilizar as massas para as lutas hegemônicas contra o capital e seus grupos aliados. Ao aproximar senso comum e religião, uma das tarefas da filosofia da práxis é destacar as características positivas do senso comum, tal como fazem as camadas progressivas, que contrapõem a cultura popular à erudita, e outros. Portanto, a análise do fenômeno religioso não tem em Gramsci apenas um papel instrumental de luta no interior dos aparelhos privados de hegemonia, mas é devido à necessidade de se aproximar da mentalidade popular e de compreendê-la, para conquistar o consenso das massas no processo de reconstrução ético moral de uma sociedade que intente formar pessoas verdadeiramente livres. Não se trata de minar a religião em si, mas erradicar as bases de toda forma ideológica — que se traveste em fé para oprimir —, para perpetuar e manter uma classe social subalternizada.

Diante da nervura que forma o substrato cultural dos subalternos, o filósofo propõe um novo tipo de cultura, que rompa com a fragmentação social e política do homem, por isso, já no artigo *Socialismo e Cultura (Il Grido del Popolo — 1916)*, encontra-se o embrião de sua concepção de cultura. Nele, tece uma dura crítica à fossilizada noção de cultura como saber

enciclopédico, pelo qual o homem se torna receptáculo de dados empíricos que lhe permitam responder aos estímulos do mundo externo. E, para Gramsci,

Esta forma de cultura é deveras prejudicial, especialmente para o proletariado. Serve apenas para criar desajustados, gente que crê ser superior ao resto da humanidade porque armazenou na memória uma certa quantidade de dados e de datas, que aproveita todas as ocasiões para estabelecer quase uma barreira entre si e os outros (GRAMSCI, 1976, p. 82).

O jornalista italiano concebe a cultura como modo de ser, agir, pensar e lutar em favor de uma *Nuova Civiltà*, por entender que o componente cultural “é uma coisa bem diversa. É organização, disciplina do próprio eu interior, é tomada de posse da própria personalidade, é conquista de consciência superior pela qual se consegue compreender o próprio valor histórico, a própria função na vida” (GRAMSCI, 1976, p. 83). Isso significa conhecer a si próprio e aos outros, ter consciência histórica do processo gestado que resultou no contexto em que se vive. E aqui, é importante relembrar que a capacidade de reflexão, de crítica e superação dos subalternos, é perpassada pela renovação ideológica e cultural, essencial ao movimento socialista italiano, que não se desvencilha da ação política e econômica.

Além da crítica de si mesmos e de seu papel como produtores do mundo, os subalternos devem considerar as inovações tecnológicas, filosóficas, científicas, as obras clássicas, as línguas e as artes, até então restritas à classe dominante. “É através da crítica da civilização capitalista que se formou ou se está formando a consciência unitária do proletariado, e crítica quer dizer cultura e não evolução espontânea e naturalista” (GRAMSCI, 1976, p. 84). Nessa direção, a revolução supõe “um grande fato cultural” e não somente econômico e político, por isso “[...] não se pode separar a filosofia da política; ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção do mundo são, também elas, fatos políticos” (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1379; CC11, §12, 2014, p. 97).

Depreende-se disso, que a cultura se relaciona com a *Nuova Civiltà*, e isso significa que o homem, como criação histórica, desenvolve-se culturalmente à medida que obtém o conhecimento crítico de si mesmo e dos outros, elevando-se historicamente e transformando-se em agente revolucionário, ao superar a sua condição de subalternidade. Nesse aspecto, Gramsci afirma que cada revolução necessita ter como pré-condição o intenso e contínuo trabalho de crítica e de penetração cultural.

3.2. A relação entre subalternidade e religião em Gramsci

Procurando analisar a relação entre os subalternos e a religião, nosso trabalho desenvolveu, no primeiro capítulo, uma abordagem sobre a religião, necessária para sustentar a compreensão de tal relação. Dentro dessa abordagem, a categoria de “subalterno” necessita de uma breve elucidação a fim de que a relação entre subalternidade e religião seja melhor compreendida a partir de nosso autor principal. Tal categoria adquire importância basilar no pensador sardo, levando-o a dedicar um *Caderno Especial* aos subalternos, o de número 25, sob o título: *As margens da História: História dos grupos sociais subalternos*. Mas, já no *Caderno 1* (Q1, §43, p. 37), aparece o termo subalterno, quando faz uma analogia entre os oficiais subalternos, que compõem o exército, e os intelectuais massa.

No *Caderno 3* §14, nomeado *História da classe dominante e das classes subalternas*, encontra-se uma importante nota, retomada com modificações no *Caderno 25*, com a mesma perspectiva de reflexão; e o §12 é retomado na abertura do *Caderno 25*, com o tema dos subalternos, o qual aparece ainda no §4 do *Caderno 9*, sob o título *História das classes subalternas*, e esses são apenas alguns exemplos que ilustram a relevância da temática que perpassa a filosofia de Gramsci, inclusive em relação aos seus demais conceitos. Nos citados *Cadernos*, o autor indica como os subalternos devem ser protagonistas de sua própria história a partir da organização política de classe, que os permitam evadir-se das “margens da história” e se tornar dirigentes de uma nova sociedade que os inclua, por meio da construção da hegemonia dos subalternos. Nesses aspectos,

Ao aprofundar a visão de Marx e Lenin, Gramsci subverte a concepção tradicional de política e de filosofia, colocando-as em íntima e inseparável relação com as lutas dos ‘subalternos’ e a fermentação nas periferias, estabelecendo uma profunda simbiose entre o ‘saber’ intelectual e o ‘sentir’ popular, entre a elaboração teórica e a prática dos ‘simples’ (SEMERARO, 2017c, p. 110).

Colabora-se assim para o protagonismo dos subalternizados no processo de transformação da realidade e superação da dominação capitalista, pois não se nasce subalterno, no sentido de inerência ao ser, mas se é tornado tal a partir das condições materiais de dominação e expropriação dos homens. A própria história dos subalternos e de suas revoltas e vitórias é negligenciada pelo poder dominante, a fim de que eles se vejam como derrotados. Portanto, “[...] na alternativa revolucionária desenhada por Gramsci, há uma profunda sintonia com a etimologia de ‘sub-alterno’, cujo significado deixa entender a emergência do outro (alter) que está embaixo (sub)” (SEMERARO, 2017c, p.122). Isso permite pensar que

A noção de subalterno pode parecer demasiadamente elástica, mas é fato que a questão meridional italiana já ganhava uma nova complexidade, assim como a própria noção de questão meridional já se ampliava para a zona colonial do imperialismo. A questão da unificação das classes subalternas italianas é uma questão nacional, mas ao mesmo tempo é uma questão de unificação das classes subalternas de todo o mundo, uma questão de unificação do gênero humano (DEL ROIO, 2018, p. 184).

Além do mais, o filósofo utiliza “[...] os termos ‘subalternidade’, ‘subalterno’, ‘subalterna’ de várias maneiras. Em primeiro lugar, em relação a segmentos de população desagregada politicamente (e, portanto, também culturalmente), marginal, a quem julga ‘às margens da história’” (LIGUORI, 2017, p. 37); depois, ao referir-se ao proletariado industrial avançado, isto é, aos trabalhadores chamados por ele de classes instrumentais (Q 27, §1), que servem como peça na engrenagem da produção capitalista e; por fim, para se referir aos sujeitos particulares, em suas posições sociais (subalterno) ou em seus limites culturais (em condição de subalternidade política e intelectual). Nessa direção,

A pesquisa de Gramsci está voltada para a análise das formas particulares de hegemonia burguesa com a clara finalidade de encontrar o caminho para a construção da hegemonia operária. Daí o seu interesse pela cultura e história das classes subalternas, não para louvá-las, mas para encontrar nelas fragmentos de rebeldia e antagonismo ao poder político-econômico estabelecido e para incorporar essa experiência na frente única anticapitalista (DEL ROIO, 2018, p. 166).

A concepção de subalterno ganha destaque porque Gramsci enxerga nas massas populares um potencial revolucionário, por isso, no *Caderno 25*, analisa os grupos subalternos rompendo com os grupos que lhes imputam aspectos patológicos, para invalidar e descaracterizar as lutas dos subalternos. Assim avalia a biografia de Davide Lazzaretti, visando saber como ele moldou a opinião pública; como ao defender um governo republicano e seus ideais, seus interesses foram tão facilmente absorvidos pelos camponeses; porque tal ideário se misturou ao elemento religioso e profético, evidenciando a sua popularidade e espontaneidade. Diante do obscurantismo político e da ausência de partidos regulares, o movimento mostrou como os camponeses se aproximaram dos dirigentes locais oriundos da própria massa, ao mesclar a religião e o fanatismo ao conjunto de reivindicações que fermentavam no campo. Ao mesclar elementos religiosos à política, o movimento Lazzarettista mostrava que

A bandeira de Davide era vermelha, com o lema: ‘A República e o Reino de Deus’. Na procissão de 18 de agosto de 1878, em que Davide foi assassinado, ele perguntou a seus fiéis se queriam a república. Ao ‘sim’ fragoroso ele respondeu: ‘A república começa a partir de hoje no mundo: mas não será aquela de 1848: será o Reino de Deus, a Lei do Direito que sucede à da Graça’ (GRAMSCI, Q25, §1, 1975, p. 2281-82; CC25, §1, 2002, p. 133).

Com efeito, o fermento Lazzarettista permaneceu como ideal a ser seguido entre os simpatizantes do movimento e refloresceu com vigor de fanatismo religioso no contexto da Primeira Guerra Mundial, por isso Gramsci o retoma em sua crítica à história dos subalternos, por entender que Lazzaretti foi analisado de maneira desconexa, porque, dele, sublinhou-se apenas o caráter espontâneo de suas lutas, desestimulando pesquisas mais aprofundadas sobre ele. Ademais, aduz o sardo, na história dos grupos subalternos existe uma tendência à unificação das causas urgentes e dos propósitos de luta dos subalternos, mas essa unificação é provisória, dura só até ser rompida pelos grupos dominantes, que atuam pesadamente para minar as iniciativas capazes de operar mudanças na sociedade.

Prosseguindo suas pesquisas, Gramsci, analisando as Comunas italianas durante a Idade Média, percebe que as guerras entre elas serviram para fortalecer a identidade de um grupo solidário, criando a noção de partido. Em Bolonha (1270), os nobres foram expulsos da cidade e os subalternos obtiveram a participação mais efetiva na administração pública, o que levou o povo a afirmar-se sob a forma de um partido político e o líder do grupo recebeu o vulgo de “Capitão do Povo”, acumulando funções militar e política. De forma mais elucidativa,

[...] a Gramsci importa focalizar particularmente a formação do poder popular no final da Idade Média e seu papel fundamental na constituição das sociedades modernas. [...] Em sintonia com as teorias de Maquiavel, por ele tantas vezes evocado nos cadernos, mostra como a defesa externa e interna da cidade, função do ‘Capitão do povo’, a religião e os laços de solidariedade são fundamentais para a constituição do poder político popular e da sua identidade social. No resgate, portanto, da história dos ‘grupos sociais subalternos’, Gramsci estabelece uma conexão com a longa tradição de protagonismo popular que está na base das associações, dos partidos, dos sindicatos, das organizações políticas, da formação do Estado moderno e da democracia (SEMERARO, 2011, p. 296).

Naquele contexto, o filósofo abordava a importância da Comuna, que representava a vontade popular, e quando o povo não conseguia as reformas pretendidas organizava-se em assembleia independente, gerando uma obra legislativa. Porém, essa organização espontânea carecia de condução política de líderes, isto é, de intelectuais orgânicos, que conferissem organicidade política à força que emergia da luta dos subalternos. Diante disso,

Gramsci avalia [...] como os grupos subalternos da Antiguidade clássica e da época medieval se acoplavam ao grupo dominante, mas tinham uma vida própria, normas e padrões culturais próprios. [...] Na época burguesa, o Estado tende a centralizar a atividade da classe dominante, tende a coordenar a hegemonia sobre a classe operária e o conjunto dos grupos subalternos. Estes, por sua vez, manifestam a sua autonomia por meio de organizações econômicas, políticas e culturais. O empenho do Estado e da classe dominante é submeter essa autonomia e bloquear o eventual

desenvolvimento do ‘espírito de cisão’, caminho para a negação da subalternidade, constituindo a hegemonia (DEL ROIO, 2018, pp. 194-5).

A história das classes dominantes é, pois, “[...] o resultado das relações orgânicas entre Estado ou sociedade política e ‘sociedade civil’. As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar enquanto não puderem se tornar ‘Estado’” (GRAMSCI, Q25, §05, 1975, p. 2288; CC25, §05, 2002, p. 139). Contudo,

[...] ‘tornar-se Estado’ não significa estabelecer algo ‘estático’, um modelo predefinido e imposto, mas quer dizer um incessante movimento de construção política, que as ‘forças populares’ devem aprender a conduzir de forma histórica e coletiva. Para sair da condição de ‘súditos’ e de cidadãos formais, os subalternos precisam se unificar e afirmar sua hegemonia ao ‘fundar novos estados’, assumindo livre e criativamente suas responsabilidades sociopolíticas em um ‘Estado ético-político’ efetivamente democrático e universalizador (SEMERARO, 2011, p. 297).

Uma das razões da crítica de Gramsci à história dos subalternos é exatamente por identificar não apenas o potencial subversivo dos subalternos, mas também sua força política para alavancar uma inaudita transformação radical da sociedade. Na história da Itália, o sul agrário, atrasado em relação ao norte, guarda os resquícios de uma cultura de subalternos ligados à religião Católica, e cuja dominação é alimentada pelo binômio religião-subalternidade, que se conecta a vários outros pares de categorias primordiais da vida política.

A fórmula conceitual “*armas e religião*”, extraída de Guicciardini sobre as duas coisas necessárias à vida de um Estado, conecta um par conceitual aparentemente oposto (Q6, §87, p. 763), e pode ser traduzida com outras roupagens: “força e consenso”, “coerção e persuasão”, “Estado e Igreja”, “sociedade política e sociedade civil”, “política e moral”, “ordem e disciplina”, “violência e fraude”. A essas temáticas políticas se conectam outras notas dos *Cadernos*, mormente com o “Especial” nº 13, que atualiza o pensamento de Maquiavel à luz da filosofia da práxis, e insere, já em seu primeiro parágrafo, as relações entre política e religião. Sobre a relação entre religião e subalternos, Giovanni Semeraro, refletindo sobre o tema “armas e religião”, a partir de Gramsci, diz que

A intensidade destas questões, abordadas não só no *Caderno 13*, alertam para equilibrar muitas leituras a respeito do pensamento de Gramsci que costumam dar mais peso ao segundo termo do binômio, quer dizer, ao consenso e menos à força, às superestruturas e não às estruturas, à sociedade civil, muitas vezes, em oposição à sociedade política (SEMERARO, 2019, p. 182).

Por conseguinte, a história da religião e dos partidos e correntes políticas não pode “ser separada da história dos grupos e das tendências religiosas” (GRAMSCI, Q14, §12, 1975,

p. 1666; CC14, §12, 2007, p. 300). Ademais, Gramsci observa que a política não se separa da religião, muito ao contrário, a religiosidade marca a história política ligada aos dominadores e aos dominados, embora com efeitos diferentes para cada um deles. Guicciardini é um teórico ilustrador dessa ligação entre religião e política, religião e subalternidade, porque ele representa uma importante figura política, como homem “[...] pragmático, prudente, diplomático e desconfiado do povo, como massa a ser conduzida pelo poder armado estabelecido pela autoridade e pelas normas da Igreja” (SEMERARO, 2019, p. 183).

Outrossim, assevera Gramsci (Q8, §23, 1975, 957; CC8, §23 2002, p. 283), “o homem de Guicciardini” se configura como o representante do homem “moderado italiano”, do moderno “clérico-moderado”, o homem das “revoluções restaurações”, ou seja, “[...] o representante ideal do ‘moderno italiano’, seja ele lombardo, toscano ou piemontês, entre 1848 e 1870, e do moderno clerical moderado”, este sendo como representante do poder que vem de cima e defensor da autoridade pontifícia, que conquista o monopólio pelas armas e religião. Conforme elucida o comentador ítalo-brasileiro Semeraro, Guicciardini

faz parte de uma tradição política que se prolonga na história da Itália com o predomínio dos ‘eclesiásticos’, se cristaliza nos ‘intelectuais tradicionais’ e continua em figuras como Cavour, Croce, os moderados e elitistas que promovem apenas ‘revoluções-restaurações’ para garantir a manutenção da ordem estabelecida e a preservação do sistema (SEMERARO, 2019, p. 184).

De olho nessas questões, Gramsci prossegue suas investigações vendo em *Príncipe* de Maquiavel um hábil representante do uso da força (o leão), dotado de capacidade para lidar com as adversidades do acaso, da fortuna (a raposa astuta), o político da arte militar e da aliança entre cidade e campo, o político que confia no poder da massa camponesa, que confere autonomia à política e consegue unir a coragem do príncipe à participação efetiva do povo, ambos munidos das armas e da religião, daí serem vistos como elementos de agregação. Por isso, “Gramsci indica que a ação política e a vida do ‘novo Estado’ precisam estar dotadas de vigor e determinação, de audaciosas organizações políticas democráticas, instituições públicas sólidas e transparentes e de forças armadas subordinadas à política da ‘vontade nacional-popular’ e à Constituição democrática” (SEMERARO, 2019, p. 188). Nesse aspecto,

mesmo no caso da interpretação de Maquiavel, como no caso dos jacobinos, a questão social torna-se cada vez mais, de imediato, uma questão *religiosa*. Mas a questão religiosa é por sua vez traduzida em algo possível de ser pensado: o Príncipe-mito como ponto de condensação ético-política das massas e dos dirigentes é o resultado de uma ‘autorreflexão do povo’, e nela esse processo horizontal não se perde (FROSINI, 2020, p. 71).

Nessa perspectiva, uma reforma intelectual e moral se apresenta como uma concepção de mundo que se alia à constituição de uma nova cultura dos subalternos, a partir de sua participação ativa e consciente no processo de construção de sua emancipação efetiva, em oposição a toda concepção religiosa e de mundo que favoreça a exploração alheia às questões históricas do mundo. Pois, como vimos, a religião, sobretudo o cristianismo primitivo, pode contribuir com os subalternos na medida em que traz em sua gênese as sementes revolucionárias ligadas à resistência dos povos que transformaram a história do Ocidente. Também conforme já elucidamos, tal cristianismo difere-se do cristianismo que se consolidou como religião oficial, este que se contaminou por vários elementos que o distanciaram da força libertadora dos oprimidos, tendo inclusive líderes religiosos que fizeram uso da religião para oprimir os subalternos. Decerto, o cristianismo

foi revolucionário com relação ao paganismo, porque foi um elemento de completa cisão entre os defensores do velho e do novo mundo. Uma teoria ‘revolucionária’ precisamente na medida em que é elemento de separação e de distinção consciente em dois campos, na medida em que é um vértice inacessível ao campo adversário. [...] A filosofia da práxis não tem necessidade de sustentáculos heterogêneos; ela mesma é tão robusta e fecunda de novas verdades que o velho mundo a ela recorre para alimentar o seu arsenal com armas mais modernas e mais eficazes. Isto significa que a filosofia da práxis começa a exercer sua própria hegemonia sobre a cultura tradicional, mas esta – que é ainda robusta e, sobretudo, mais refinada e astuta – tenta reagir como a Grécia vencida, para terminar por vencer o rústico vencedor romano (GRAMSCI, Q11, §27, 1975, pp. 1434-35; CC11, §27, pp. 152-3).

No medievo, os padres da Igreja Católica estavam arraigados à aristocracia fundiária e partilhavam com ela a propriedade feudal e o uso dos privilégios do Estado. Na França, por exemplo, os novos intelectuais burgueses realizaram sua hegemonia junto à sociedade civil, atraindo ou combatendo o clero na medida em que difundia suas ideologias. A esse respeito, no artigo *Os Católicos Italianos* (1918), Gramsci aponta como entrave à criação do Estado liberal na Itália as estreitas relações entre o Estado e a Igreja:

Ao desenvolvimento do novo Estado Italiano faltou a colaboração do espírito religioso, da hierarquia eclesiástica, a única que podia apoiar-se às inúmeras consciências individuais do povo atrasado e opaco, agitado por estímulos irracionais e caprichosos, ausente de qualquer luta ideal e econômica, que tivesse um caráter orgânico de necessidade permanente. Os homens de Estado foram instigados pela preocupação de descobrir um compromisso com o catolicismo, de subordinar ao Estado Liberal as energias católicas divididas e obter delas a colaboração para renovar a mentalidade italiana, unificando-a para suscitar ou consolidar a disciplina nacional através do mito religioso (GRAMSCI, 1976, p. 292).

A crítica ao entrave do desenvolvimento político da Itália ocupa os eixos do pensamento de Gramsci, por isso, ao analisar os limites da revolução burguesa italiana,

identifica a incapacidade de cooptar as massas populares, em especial os estratos camponeses, para o centro da vida democrática, e a inexistência de um partido forte à moda jacobina, capaz de transformar a sociedade. Diferente da Itália, a Reforma Protestante alemã foi absorvida entre as massas e constituiu um novo homem porque difundiu o individualismo do homem burguês; e a Revolução Francesa, por meio do Iluminismo, também disseminou seu ideal entre as massas.

Ao propor a reforma intelectual e moral, Gramsci tem em mente o problema crônico da fragmentação da Itália e que o *Risorgimento* foi uma revolução burguesa italiana como a Revolução Francesa para a França, mas o *Risorgimento* não teve relação com as massas, tal como o Renascimento cultural, que, com seu máximo esplendor, deixou à margem os estratos populares. O *Risorgimento* foi uma revolução passiva porque “as grandes massas populares não são o sujeito e os protagonistas, mas antes o objeto dos eventos históricos; as massas populares são arrastadas pela hegemonia de classes desligadas dos interesses dos estratos populares mais profundos” (GRUPPI, 1980, p. 84). Gramsci se propunha, então, a elaborar as bases de uma revolução contrária à burguesa, e isso significava focar na formação dos subalternos em sentido amplo,

A ideia era promover os trabalhadores a uma classe avançada, levá-los a construir uma revolução cultural, capaz de transcender, inclusive, a influência da Igreja Católica sobre os camponeses e operários. E isso porque, naquele momento, a Igreja se beneficiava da fragmentação político-ideológico italiana (MILITÃO, 2008, p. 161).

Nesse aspecto, a direção política é também ideológica e o objetivo de seu esforço intelectual é promover uma grande síntese que leve em consideração os momentos fundamentais e mais elevados da cultura do passado com a riqueza cultural do Renascimento e com a capacidade de difusão e popularização da Reforma entre as massas. Pois,

O Renascimento é considerado por Gramsci, na sua forma de desenvolvimento cultural, como uma possibilidade de formação de uma vontade coletiva nacional-popular a partir de uma reforma intelectual e moral que, no conjunto da correlação de forças vigentes na Itália, frustrou-se; entre os motivos, o poder político da Igreja Católica e a debilidade da burguesia que, por sua vez, incentivou a formação de uma elite intelectual destacada das massas (SCHLESENER, 2009, p. 50).

Isso se explica porque as correlações de forças sedimentadas no Renascimento levantaram contradições que não foram superadas até o século XVII, quando as classes populares se envolveram no processo. O momento serviu antes para consolidar o projeto político burguês, que assumiu função regressiva e promoveu alianças com a nobreza e a força ideológica da Igreja Católica, gerando características próprias à história da política italiana. Os

intelectuais não conseguiram expressar os interesses populares, o que tornou a arte do Renascimento especialmente erudita; e o latim teria se destacado como língua das elites.

A Reforma Protestante, ao contrário, consolidou e reforçou o pensamento alemão ao valorizar a cultura linguística, inclusive ao traduzir a bíblia para a língua vernácula, além de colaborar com o processo de instauração do Estado Moderno, de modo que, elucida o italiano:

A nação germânica surgiu de uma crise religiosa, a reforma protestante consolidou-se e reforçou-se através duma azáfama do pensamento filosófico, que a conduziu à criação do Estado Moderno, no qual o cidadão é também o crente, visto que o idealismo filosófico, abolindo todos os idealismos e pondo na consciência individual o fator da consciência e da atividade criadora da história, o tornou independente de toda a autoridade de qualquer Sílabo (GRAMSCI, 1976, p. 74).

O movimento reformador teve alcance mais amplo que o moral-religioso, porque romper com a Igreja de Roma “desencadeou o surgimento de uma poderosa, mas ainda embrionária ‘vontade coletiva nacional-popular’, indispensável para a construção da moderna nação” (REIS, 2012, p. 91). Nesse sentido, a Reforma foi um acontecimento histórico oposto ao Renascimento, porque os reformadores apresentavam uma perspectiva de conduta moral e política voltada diretamente para as massas populares, enquanto os renascentistas se limitavam à “alta cultura” e aos pequenos círculos de intelectuais. Num primeiro momento, a Reforma caracterizou-se pela ausência de um grande movimento cultural, depois gerou um novo padrão cultural representado pela filosofia clássica alemã; mas ainda que “sem uma grande expressão cultural, a Reforma foi efetivada historicamente devido ao seu caráter popular, por isso mais avançada politicamente que o Renascimento” (REIS, 2012, p. 92). Nesse aspecto, o caráter populista foi essencial para as camadas populares romperem com a Igreja Romana.

No início da Reforma, os intelectuais tiveram um papel secundário, já que o movimento era profundamente popular, nesse aspecto, a força da Reforma veio dos subalternos. Contudo, apesar dessa origem popular, a filosofia clássica alemã desembocou numa “alta cultura”, com vínculos esparsos com o povo. Posteriormente a Reforma contribuiu para o surgimento da filosofia da práxis, cujas forças eram populares, assim, “mesmo não gerando inicialmente uma ‘grande filosofia’, o movimento reformador contribuiu para, séculos depois, nascer o pensamento marxiano — caracterizado pela ‘alta cultura’, mas diferentemente da filosofia clássica alemã, voltada inteiramente às classes subalternas” (REIS, 2012, p. 93).

Nessa perspectiva, ao propor a sua reforma intelectual e moral, Gramsci visa pulverizar entre as massas a filosofia da práxis como novo senso comum, e para empreendê-la afirma ser necessário superar a divisão intelectual e moral, e com efeito defende a unificação da altíssima

cultura renascentista e sua divulgação entre as camadas populares. Pois, para ele, a religião se destoa da subalternidade exatamente por não se propor a elevar o nível de consciência dos estratos populares, com isso provoca a permanência das massas populares na subalternidade, coadunando com os interesses políticos e econômicos do capital, tal como

[...] evidenciam as alianças e pactos entre Igreja e Estado, com consequências desastrosas na educação e na formação do senso comum ou de um consenso passivo. A Igreja católica sempre procurou tirar vantagem destas alianças, de modo inclusive a render o Estado, que se submete, como por ocasião da Concordata assinada com Mussolini. O Estado, ao ceder aos interesses da Igreja põe a nu a sua fragilidade e garante a continuidade dos privilégios milenares que a Igreja consolidou (SCHLESENER, 2020, p. 8).

Diante disso, o filósofo italiano evidencia que a questão religiosa italiana é fundamentalmente política e possui seus desdobramentos ideológicos na formação das classes trabalhadoras. A concordata sinaliza uma interferência na soberania do Estado e “o significado ideológico deste acordo se apresenta no fato de que a Igreja, como organismo mundial, exerce um poder ‘extratemporal’, alicerçado no discurso da verdade absoluta” (SCHLESENER, 2020, p. 08). Pois as ideias absolutas, retiradas da construção histórica, podem justificar a exploração dos homens, por isso, ao propor a guinada revolucionária, Gramsci aponta a necessidade de mudar a concepção de ser humano, pois a metafísica “retira” do homem a possibilidade de sua construção por meio de suas relações sociais.

No fragmento *Exame do conceito de natureza humana* do *Caderno 7*, parágrafo 38, Gramsci explicita o conceito de igualdade e seus fundamentos religiosos, afirmando que “a religião, com a sua ideia de deus-pai e homens-filhos, portanto iguais” (GRAMSCI, Q7, §38, 1975, p. 887; CC7, §38, 2014, p. 246), é uma ideia disseminada no senso comum, com vistas a moldar os objetivos nefastos da política liberal, ao articulá-los às ideias de liberdade e fraternidade. Contudo, tal aceção de igualdade “é utópico e profundamente ideológico porque, ao não corresponder à realidade efetiva das coisas, mascara as verdadeiras relações nascidas da exploração e expropriação” (SCHLESENER, 2020, p. 09). Ademais, a questão da natureza humana guarda um resíduo metafísico e teológico a ser superado a partir da compreensão de que tudo se produz e se transforma no devir histórico. E Gramsci, ao esgarçar a teoria de Marx contra o capitalismo, reconhece que os sujeitos capazes de fazer valer um outro humanismo é o proletariado, ser social oprimido pela barbárie do capitalismo, e sua emancipação significa a emancipação de toda a humanidade. E isso, porque

Na situação do homem proletário e na revolução da classe do proletariado se encontra a única possibilidade de supressão de todas as desumanizações, a começar pela religiosa. A crítica da alienação religiosa pressupõe a crítica das alienações inferiores, até chegar à alienação econômica. A religião, como aliada do modo de produção capitalista, é uma religião alienante e perversa, uma ideologia. A supressão das alienações econômicas traz consigo a supressão da alienação religiosa (GASDA, 2019, p. 551).

Ao se curvar ao capitalismo, a religião deixa apenas na teoria os ideais de justiça, fraternidade, igualdade e solidariedade. Ao criticar a alienação religiosa, Gramsci demonstra que a religião não colabora para a superação ou extinção de uma realidade que sobrevive às custas da subalternização das massas populares. É preciso, portanto, “superar a ideia de que o indivíduo se reduz à sua individualidade, assim como a ideia de que a natureza humana é determinada do exterior e imutável, base para a superação das ilusões geradas pelas religiões” (SCHLESENER, 2020, p. 12).

A crítica ao conceito estático de natureza humana não se dirige apenas ao espectro religioso, mas também à filosofia de Benedetto Croce, e visa desarvorar os laivos metafísicos que contaminam a compreensão das contradições sociais. Contudo, Gramsci não está preocupado em erigir uma nova ontologia, mas em estabelecer a crítica ao pensamento religioso e seus matizes na política. Trata-se de compreender de que modo a religião, como ideologia que sustenta a estrutura de poder, promove a perpetuação de uma cultura de subalternidade justificada por pressupostos metafísicos, como a religião representa um poder ideológico junto às camadas populares e forma seus substratos morais e intelectuais, para manter a passividade das massas, como a religião torna-se instrumento de domínio da estratégia político-ideológica burguesa, e como é possível “tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar uma outra, como momento necessário da subversão da práxis” (GRAMSCI, Q10, §41, 1975, p. 1319; CC10, §41, 2014, p. 387).

A religião gera seus efeitos na manutenção da subalternidade na medida em que tem função primordial na formação de uma concepção de mundo. Assumindo novas formas de comunicação de massa e por meio de determinados discursos, corrobora a leitura fragmentada da realidade ao desconsiderar os nexos sociais, políticos e culturais produzidos pela maneira como se organiza o modo de produção e as relações de trabalho. Nesse sentido, a revolução das bases materiais será possível mediante a obtenção da consciência de classe pelos subalternos, que os permita elaborar uma nova visão de mundo, capacitando-os para a luta política que os leve a construir a hegemonia de sua classe. Por essa razão, “a ultrapassagem da visão religiosa e do liberalismo é um objetivo histórico de longo alcance e que deve implicar — vale insistir — a emancipação humana” (DEL ROIO, 2017, p. 50). Trata-se “de superar a visão dualista,

positivista e abstrata que perpassa o senso comum e que se alimenta, entre outras tendências, do ideário religioso” (SCHLESENER, 2020, pp. 13-4).

O autor dos *Cadernos* atribui o protagonismo da revolução social às massas populares que, rompendo as barreiras ideológicas que permitem a exploração dos subalternos, devem construir o senso comum por meio da filosofia da práxis:

Para sair da servidão e enfrentar forças tão poderosas e letais, embora valiosas, não são suficientes revoltas salpicadas e passageiras, movimentos voluntaristas e efêmeros, mas, se fazem necessárias ‘armas e religião’ sólidas e eficazes: a ação política ‘permanentemente organizada’ dos trabalhadores e das forças populares, capaz de agir nas ‘relações de forças’ materiais, políticas, militares nacionais e internacionais sem se burocratizar e mumificar (SEMERARO, 2019, p. 190).

Nessa dinâmica emancipatória, a negação e a superação da condição de subalternidade exigem a formação de grupos intelectuais autônomos, forjados nas próprias classes subalternas, em luta contra sua condição imposta. De olho nessas questões, ao analisar a função ideológica do catolicismo, após a Reforma, Portelli aponta que o catolicismo “se apresenta essencialmente como uma religião de classes subalternas: a ‘religião popular’, que desempenha o papel primordial. [...] A religião popular é uma ideologia vulgar que se aproxima do folclore” (PORTELLI, 1984, p. 181). Mas a instituição se vê acuada pelo avanço do nacionalismo que surge como a heresia mais deletéria para as religiões de massa. Ante esse cenário,

O catolicismo agoniza pela seguinte razão: porque não pode criar periodicamente, como o fez no passado, ondas de fanatismo; nos últimos anos, após a guerra, encontrou substitutos, isto é, as cerimônias eucarísticas coletivas que se desenvolvem com fabuloso esplendor e provocam relativamente um certo fanatismo: mesmo antes da guerra, provocavam algo similar, mas em pequena escala, em escala muito localizada, as chamadas missões, cuja atividade culminava na ereção de uma imensa cruz, com violentas cenas de penitência (GRAMSCI, Q5, §90, 1975, p. 622; CC5, §90, 2001, p. 129).

O uso do nacionalismo como “religião” leiga, pela burguesia liberal, foi o que permitiu a passagem do nacionalismo liberal ao fascista, na Itália, ao difundir a ideologia dominante junto às massas populares, e a construção de um fanatismo leigo que deu sustentação ao fascismo. Perante o nacionalismo, a Igreja se viu desarmada quando a mística religiosa foi substituída pelo Estado massificador, já que o nacionalismo se tornou o meio ideológico de movimentação das massas. Nesse processo, o “Estado fascista concede, quanto ao essencial, o monopólio ideológico ao catolicismo” (PORTELLI, 1984, p. 183). Então,

Quer esta ideologia seja essencialmente burguesa — liberalismo — ou pequeno burguesa — fascismo —, o nacionalismo dá-lhe seu caráter *popular*. Nisto, o

nacionalismo não é uma ideologia das classes subalternas, mas o meio pelo qual a classe dirigente transforma sua ideologia em *religião popular* (PORTELLI, 1984, p. 186).

A burguesia, ao pulverizar seus ideais sob a forma de religião, em sua busca pela obtenção do consenso entre as massas, opõe-se diametralmente às classes populares, o que coloca um duplo desafio aos trabalhadores: de um lado, o nacionalismo, que faz uso da religião para cooptar a consciências dos subalternos; de outro lado, a própria Igreja, que tenta se firmar como poder no seio da sociedade civil, busca exercer influência religiosa sobre o grupo político agrário e os camponeses. Ao propor a revolução do proletariado, Gramsci a entende como apogeu de todas as revoluções, pondo-a como herdeira da Reforma Protestante e da Revolução Francesa e, ao mesmo tempo, superadora desses movimentos. Nessa perspectiva,

O marxismo torna-se assim a síntese crítica de três correntes: filosófica, política e econômica, todas elas saídas das Reformas. Mas o marxismo é também o herdeiro destes movimentos culturais em seu aspecto mais popular: o de uma reforma intelectual e moral. Com efeito, Gramsci sublinha que o marxismo não é apenas o herdeiro das Reformas: ele mesmo é a Reforma mais radical depois do cristianismo primitivo (PORTELLI, 1984, p. 190).

A filosofia da práxis visa construir um homem de tipo novo e uma *Nuova Civiltà*. A revolução comunista se apresenta como a reforma moderna oposta àquelas da religião católica porque coloca os subalternos como protagonistas de sua própria história, e isso significa que “o marxismo retoma o projeto inicial do protestantismo: elevar progressivamente o nível das massas ao dos intelectuais” (PORTELLI, 1984, p. 199). A revolução a ser operada pelos novos jacobinos, viabilizada pela filosofia da práxis, seria a síntese de todas as revoluções que tiveram viés religioso, porém seu arcabouço prático-teórico não mais seria a religião, mas a filosofia da práxis, que agregaria as massas populares à política, entendida em seu sentido mais amplo. Partindo dessa nova “religião”, Frosini esclarece que na

[...] formulação mais madura da filosofia da práxis, pode ser abordada adequadamente a questão da *filosofia como religião*, ou se preferirem, como ‘reforma intelectual e moral’. Que o marxismo deve apresentar-se como uma reforma intelectual e moral, que o moderno príncipe deve enfrentar, entre suas prioridades, a questão religiosa: aqui estão algumas afirmações que, assim tomadas, correm o risco de serem grosseiramente mal compreendidas. Quando Gramsci fala de religião, ele quer dizer, exatamente como fez Maquiavel, certamente não o conteúdo revelacional da fé em questão, isto é, sua verdade transcendente, mas seu conteúdo de poder político, isto é, sua verdade efetiva. Se deslocada a esse nível, a questão religiosa torna-se a questão de toda concepção de mundo que, como ‘crença’, é capaz de motivar a ação das massas humanas de formas significativas (FROSINI, 2010, p. 40, *Tradução nossa*).

Nessa perspectiva, o autor dos *Cadernos* debate a postura da Igreja Católica como força política que defende determinados interesses na península italiana, como instituição que leva o partido popular a naufragar em razão da concordata com Mussolini, colaborando, em certa medida, com a vazão do fascismo. Isso ocorre porque a concordata permite à Igreja estabilizar privilégios no seio da sociedade civil, embora com certa dependência do governo italiano. Em razão disso é que, para Gramsci, a Igreja se comporta como partido, porque carrega ideais do bloco histórico anterior e exerce forte ligação com os estratos mais baixos, por isso ele mira a religião como aparelho de hegemonia da sociedade civil, que não se constituiu como instituição separada do mundo por pregar valores espirituais.

Essa assertiva gramsciana pode ser exemplificada pela concordata de 1929, aliada à lei Gentile, que fez a Igreja recuperar o monopólio do aparelho escolar e exercer influência sobre o aparelho de Estado e o campo universitário. No tocante à sociedade civil, a Igreja se liga ao Estado Burguês na alta hierarquia, porém algumas de suas bases populares, pós-Segunda Guerra, não se aliaram totalmente ao rigor dogmático, disciplinar e hierárquico da Igreja, a exemplo dos intelectuais leigos, que criticam duramente a Igreja. Ao lado de indivíduos e intelectuais religiosos silenciados surgem os sindicatos, as associações que prezam pela liberdade, o livre exame das questões políticas, o debate plural dentro da sociedade e a busca pela emancipação humana, sem poupar a Igreja Católica. Ademais,

Existe um maior interesse pelas coisas religiosas por parte dos laicos, que levam para a análise um espírito não educado pelo rigor hermenêutico dos jesuítas e, portanto, tendente com frequência à heresia, ao modernismo, ao ceticismo elegante. Um ‘excesso’ para os jesuítas, que preferiam que os laicos, ao contrário, só si interessassem por religião para acompanhar o culto (GRAMSCI, Q14, §26, 1975, p. 1685; CC14, §26, 2001, p. 185).

A revolução intelectual e moral supõe o despertar de uma nova cultura construída para e pelos trabalhadores. Nesse contexto, ao analisar o Americanismo e Fordismo, Gramsci o toma como um fenômeno concreto que significou uma nova cultura, porque causou mudanças no modo de agir, sentir, pensar e viver das pessoas, desencadeando uma moral nova, criada para garantir a eficiência e a produtividade do operariado norte-americano. E a moral religiosa protestante colaborou com a efetivação deste fenômeno, porque, ao difundir um discurso moralizante, condenou os vícios e valorizou o trabalho e o lucro como sinônimos de retidão.

Nesses aspectos, “O americanismo era um esforço consciente, uma iniciativa que tinha uma finalidade clara que explica a religiosidade, a moral, a luta contra o alcoolismo, etc.” (DEL ROIO, 2018, p. 220). Gramsci percebia o forte vínculo entre os modos de vida, os

comportamentos, as ideologias criadas para sustentar esse modelo, bem como a organização do trabalho e suas relações sociais de produção. Tal assimilação do novo estilo de vida burguês se inicia na fábrica, o que dispensa uma grande quantidade de intelectuais, já que o próprio processo produtivo é educador. Assim, Gramsci sugere que a transformação da sociedade se inicie nas fábricas, por meio de uma reforma intelectual e moral que molde os avanços referentes à forma de produzir, almejando o fim do modo de produção capitalista. Cabe aos trabalhadores dirigirem a produção na fábrica que já lhes pertence historicamente, por serem eles os reais produtores, e, concomitantemente, iniciarem a sua formação no interior da fábrica, e, fora dela, continuar a se formar no sindicato, e, principalmente, no partido, cabendo então

à classe operária, uma classe subalterna particular, agrupar o conjunto das classes subalternas para a luta contra o capitalismo e por uma nova ordem social. Para isso era imprescindível conhecer/transformar as suas culturas particulares e fragmentárias que se expressam como folclore, como religião, como senso comum e, por meio de um ‘progresso intelectual de massas’, gerar uma nova cultura, invólucro de uma nova hegemonia e de um novo bloco histórico (DEL ROIO, 2018, p. 189).

Na sua Itália católica, Gramsci percebe que a hegemonia das classes dominantes é incompleta porque a Igreja Católica funciona como mediadora essencial dessa hegemonia, uma vez que “se preocupa em conservar num único bloco: as forças dominantes e as forças subalternas, os intelectuais e as pessoas simples” (GRUPPI, 1980, p.70). Por isso, a estratégia utilizada pelos intelectuais clérigos é a do uso de duas linguagens, duas teologias, duas ideologias; uma para os simples, como pregação e catecismo; e outra para os intelectuais, ligada a uma teologia diversificada. O foco é a manutenção dessa unidade, tarefa mediada pelos jesuítas, e a pretensão da instituição católica é manter a coesão de seus adeptos, para evitar a ruptura entre a massa dos simples e o grupo de intelectuais. Logo, a Igreja não pretende elevar as pessoas simples ao nível dos intelectuais, tampouco unificar ou organizar os subalternos.

Ademais, o contexto italiano estava marcado pela hegemonia da alta cultura italiana, concebida por e para uma elite de intelectuais, devido à ausência de uma unidade ideológica entre o baixo e o alto capaz de transformar o modo de sentir, pensar e de agir das grandes massas. Nesse contexto, a religião era o filão mediador entre a concepção superior dos grandes intelectuais e as massas populares, e não objetivava elevar as classes populares à condição de dirigentes e dominantes, mas perpetuar a condição de subalternidade delas. Para Gramsci, a própria história da filosofia expressa as inúmeras tentativas de uma determinada classe buscar impor sua concepção de mundo ou transformá-la incidindo diretamente na atividade prática dos homens. Por isso, a revolução proletária supõe a materialização da efetivação dos valores que

libertam o ser humano dos grilhões da exploração e da escravidão. Nesse contexto, a tarefa eminente da filosofia da práxis é fazer romper o senso comum dos subalternos e conduzi-los a uma concepção de vida superior. Trata-se de elevar culturalmente o nível das massas, cabendo à filosofia da práxis “[...] forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais” (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1385; CC11, §12, 2014, p. 103).

Com efeito, a unidade entre os simples e os intelectuais deve ser mediada pela política, para estabelecer “a relação entre a filosofia superior, a concepção crítica, e as massas subalternas, permitindo a essas últimas a superação de seus pontos de vista acrílicos” (GRUPPI, 1980, p. 71). O materialismo histórico tem essa habilidade porque expressa os interesses, as demandas e a função histórica das classes subalternas, e a filosofia da práxis é a única capaz de viabilizar a ascensão do proletariado à condição de dirigente e dominante de uma nova cultura. Quando a classe operária “começa a sentir que as concepções que lhe são ensinadas não correspondem aos seus interesses; começa assim a se distanciar, mesmo que instintivamente; e encontra sua concepção autônoma no marxismo” (GRUPPI, 1980, pp. 72-3). Então, a

A compreensão crítica de si mesmo é obtida [...] através de uma luta de ‘hegemonias’ políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam (GRAMSCI, Q11, §12, 1975, p. 1385; CC11, §12, 2014, p. 103).

Construir a hegemonia dos subalternos por meio de uma reforma intelectual e moral significa desenvolver uma nova concepção de mundo, uma vontade coletiva nacional-popular com vistas a transformar a estrutura econômica e política, pelas mãos de intelectuais qualificados em âmbito ético-político, com habilidade de direção e organização das funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integrada. Assim, a emancipação dos subalternos deve ser mediada pela emancipação cultural, pela tomada de consciência de que a realidade econômica e política são expressões de uma mesma dinâmica, pois é no processo de tomada de consciência e de ação que se quebram os grilhões impostos cultural e materialmente aos subalternos. E isso porque, na sociedade capitalista, as ideologias, as armas e a violência se voltam contra os subalternos, para defender os privilégios de uma pequena parcela dominante.

Apesar da antítese entre a transcendência do cristianismo e a imanência do marxismo, a crítica à religião e à Igreja não se transforma em anticlericalismo e depreciação, nem representa divisão entre os subalternos, pois a unidade e o respeito às crenças são essenciais

para combater a exploração da burguesia, que faz uso da religião para manter seu *status quo*. Por fim, o materialismo histórico “carrega consigo uma crítica da religião de grande importância em sociedades em que a religião é utilizada para justificar injustiças e desigualdades” (GASDA, 2019, p. 558), e a tarefa da filosofia da práxis é unificar espírito e matéria, intelectuais e povo, estrutura e superestrutura, sublevando as classes populares.

O termômetro qualificador da política e da religião é a habilidade dos intelectuais orgânicos e tradicionais, que, via partido político, elevam as classes populares à condição de governantes e dirigentes, na nova sociedade que erradicará a dominação de uma classe por outra, pondo fim à subalternidade. Ao falar sobre a nova sociedade civil e o novo Estado, “Gramsci supõe o Estado operário, o Estado socialista. Esse Estado é obra do conjunto dos grupos sociais que se emancipam da subalternidade e que alcançaram o estatuto de construtores de uma nova civilização” (DEL ROIO, 2018, p. 190). Para sair da situação de subalternidade, os subalternos devem criar uma nova concepção de “Estado”, pondo fim à estrutura opressora vigente, elitista, excludente, burocrática e destinada ao privilégio de alguns grupos. Porém, precisam “organizar-se em instituições renovadoras, no seio da sociedade civil, para elaborar uma teoria política comprometida com as transformações radicais, para compreender e criticar as contradições que perpassam seu cotidiano” (SCHLESENER, 2017, p. 261).

No cenário analisado por Gramsci, os subalternos constituem uma força cultural em potencial, embrionária, que prescinde de organização e desenvolvimento de uma consciência de classe que os capacite a realizar a revolução que os emancipe, por meio da criação de uma frente ampla composta pelos vários grupos subalternos do meio urbano e rural. Nessa perspectiva, conhecer a realidade histórica e tomar consciência da exploração à qual estão submetidos significa galgar os degraus para a emancipação. A começar por elevar o folclore ao senso comum, pois, longe de ser algo estéril, o folclore arvora um horizonte de representações ideológicas no qual a religião, a moral, a ciência e a filosofia se sedimentam e se mesclam, ganhando formas diversas de dominação e imposição da subalternidade.

A religião, com sua força ideológica, assume uma dimensão ímpar no contexto das relações sociais e políticas geradas pela dominação capitalista, tornando-se uma arma na disputa hegemônica pela formação de um consenso passivo. Nesse cenário, Gramsci põe a questão da formação de uma vontade coletiva autônoma, capaz de opor-se à ordem social vigente e de gerar uma cisão que permita a saída da subalternidade. Logo, essa empreitada só pode ser alcançada por meio da reforma moral e intelectual de grande densidade histórica, capaz de superar e substituir a cultura da classe dominante, sob novas bases materiais e culturais.

Esse movimento histórico, contudo, “só se torna possível na medida em que as classes subalternas gerem um grupo de intelectuais orgânicos. Orgânicos porque emersos do seio da própria classe e porque atuam historicamente em razão dos interesses da classe da qual se originaram” (DEL ROIO, 2018, p. 185). Noutros termos, a saída da subalternidade apontada por Gramsci exige que intelectuais orgânicos e tradicionais promovam a formação política dos subalternos, via partido político, que, como grande educador das massas populares, conduza-as, por meio de uma reforma moral e intelectual, rumo à guerra de posições, travada no seio da sociedade civil até a transformação total da sociedade. Essa seria a estratégia de luta revolucionária desenhada por Gramsci, passível de ser materializada na sociedade capitalista avançada também do século XXI, no cenário político de aniquilação empregada pelo neoliberalismo em desfavor dos subalternos.

O critério para avaliar se uma religião é séria ou não exige que se averigüe se ela contribui ou não com a emancipação dos subalternos e o empenho de Gramsci em analisar a Igreja Católica tem como pano de fundo saber se ela é capaz de emancipar as massas subalternas ligadas a ela, porém, ele percebe que, ao buscar manter a sua influência na política do Estado Italiano, a Igreja se distancia da perspectiva emancipadora, o que leva Gramsci a criticá-la. Contudo, ele percebe que o cristianismo católico é heterogêneo, de modo que há cristãos comprometidos com a formação política das massas e emancipação dos subalternos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propusemo-nos a analisar, nesta pesquisa, a relação entre subalternidade e religião com base no pensamento do filósofo italiano Antonio Gramsci. E, desde já, ressaltamos que não lhe interessa a crítica à religião em geral, mas buscar entender o papel da Igreja Católica junto às massas populares. A partir disso, almejamos identificar a relação existente entre religião, política e a condição de subalternidade dos subalternos; e verificar se a Instituição religiosa faz uso político da religião com vistas à conformação das massas populares ou se busca emancipá-las.

Consoante ao objetivo principal, com intuito de formar a sistematicidade do trabalho, estabelecemos como objetivos específicos: (I) compreender a questão da religião em Gramsci e o aspecto revolucionário do cristianismo primitivo; (II) investigar como a Igreja Católica faz uso de estratégias político-religiosas visando recuperar seu poder; (III) elucidar as análises e críticas de Nicolau Maquiavel (1469-1527), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) sobre a religião e seu uso como instrumento político; (IV) avaliar como Gramsci entende o uso político da religião; (V) investigar a relação entre a religião e a política; (VI) analisar a possível conexão entre religião e subalternidade no pensamento do autor sardo.

Diante da temática e objetivos propostos, colocamos o seguinte problema filosófico-político: Qual é a relação existente entre a religião e a condição de subalternidade dos estratos populares? Dessa questão principal, desdobram-se as seguintes: a) Como Gramsci compreende o conceito de religião?; b) A Igreja faz uso político da religião para difundir sua ideologia? De que modo a Igreja Católica busca manter sua hegemonia para recuperar o seu poder?; c) Em que medida as análises de Nicolau Maquiavel, Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels e Karl Marx contribuem com o debate sobre a relação entre religião e política?; d) Qual relação se estabelece entre subalternidade e religião, em Gramsci?; e) Qual é a proposta de Gramsci para a saída dos subalternos da condição de subalternidade, rumo à uma efetiva emancipação político-social?

A afirmação inicial de que a Igreja Católica atuou como força política ideológica junto aos subalternos nos reportou imediatamente aos problemas filosóficos levantados na pesquisa e a partir deles apresentamos as seguintes hipóteses provisórias: a) que Gramsci se dedicou à análise da religião visando compreender o papel exercido pela Igreja Católica sobre as massas populares, e, grosso modo, a sua crítica recai sobre essa instituição; b) que a Igreja Católica corrobora com a alienação política dos estratos subalternos camponeses, a fim de manter seu poder, nesse aspecto, a cisão entre os “simples” e os “intelectuais” clérigos era fundamental

para impedir o processo de emancipação intelectual e política dos simples; c) que Maquiavel reconhece a influência da religião sobre a política; d) que Feuerbach vê a religião como uma projeção humana, uma antropologia, e como causa da alienação humana, porque leva o homem a projetar-se em Deus e, não, em si mesmo; e) ao passo que Marx e Engels investigam as ideologias cunhadas na história pela classe dominante, vendo a religião como poder ilusório e apontam um novo rumo para a história, prezando pela transformação do mundo. f) Para a saída da subalternidade, Gramsci propõe como estratégia de construção do socialismo a guerra de posições, sendo o Partido Comunista o responsável por promover a Reforma Intelectual e Moral por meio dos intelectuais orgânicos e tradicionais, mirando a emancipação efetiva dos subalternos.

Desenvolvida a pesquisa, podemos declarar que a concepção de religião em Gramsci, pode ser entendida como uma manifestação que brota das misérias humanas, do sentimento de fraqueza diante do desconhecido e das forças superiores. Seu olhar sobre a religião, no contexto histórico-político e social que vive, mira a revolução da classe trabalhadora, e em torno dessa é que analisa o cristianismo arvorado nas estruturas da Igreja Católica Apostólica Romana, a qual se tornara uma forte barreira para a emancipação das massas, desfavorecendo, desde o tempo de Maquiavel, o surgimento de uma possível revolução de caráter nacional-popular. Por conseguinte, Gramsci objetiva saber se a Igreja busca emancipar as massas subalternas ligadas a ela, porém, suas pesquisas mostram que, visando manter sua influência na política do Estado Italiano, a Igreja não intenta a emancipação dos subalternos, e sobre isso reside a sua crítica.

Ante a constatação de que a Igreja Católica opera como força ideológico-política junto às massas populares, Gramsci aponta que desde a Contra Reforma, a Igreja tenta manter seus intelectuais próximos às massas, mas sem a intenção de elevar o nível cultural delas, ao contrário disso, colaborou com a sua alienação religiosa e política. Desse modo, na Itália do século XX, ao exercer a sua força ideológica sobre os estratos populares (camponeses, especialmente), constituiu um grande empecilho para uma revolução social.

Diante disso, a hipótese inicial se confirma: a Igreja Católica exerceu forte influência sobre os estratos populares sem a preocupação de emancipá-las, colaborando com a alienação política dos simples, porque seus intelectuais clérigos, em sua grande maioria, não intentaram elevar o nível cultural dos simples, mantendo o desnível entre os intelectuais e a massa de fiéis. Tudo isso levou ao uso político das massas com vistas à manutenção do poder da Igreja, diferentemente do cristianismo primitivo, que segundo Friedrich Engels e Rosa Luxemburgo, teve grande valor histórico como movimento que buscou promover a evolução cultural do povo

visando a sua emancipação; e que, segundo os autores materialistas, representou uma religião de subalternos rumo à construção de uma sociedade que os incluísse.

Neste processo, Gramsci apreende de Maquiavel, que a religião não é uma força a ser desprezada no campo político, mas afirma que os valores religiosos são incompatíveis com a complexidade das circunstâncias históricas, que requer um conjunto de estratégias políticas que atenda à maioria das pessoas no espaço público, pois a vida privada até pode ser gerida por valores idealistas, mas não fazer parte do jogo político. Maquiavel entende que a virtude cristã no campo da política pode levar à ruína do Estado, a exemplo de Savonarola, que exerceu o poder político em Florença através das pregações apocalípticas; por outro lado, no exemplo do Papa Alexandre VI, reconheceu como o pontífice soube utilizar da *fortuna* e das armas para neutralizar as forças contrárias ao poder da Igreja.

A pesquisa nos autoriza a afirmar que a hipótese de que para Feuerbach a religião é uma projeção humana e que a religião causa a alienação da consciência humana, se confirma bem como a de que, segundo Marx e Engels a religião colabora com a formação de uma falsa consciência nos homens, porém, diferentemente desses autores, Feuerbach, em sua crítica à religião, não se preocupa com a transformação radical da sociedade. Endossando o legado destes autores, Gramsci estabeleceu uma crítica ao uso da religião na política para a conformação das massas populares, de modo que a emancipação política dos subalternos requer o desenvolvimento da consciência de classe como antídoto da subalternidade.

A relação entre subalternidade e religião é crivada por dois conceitos gramscianos: hegemonia e bloco histórico; em razão deles, o autor fundamenta sua estratégia de tomada do poder de Estado na sociedade capitalista avançada. Assim, inspirando-se em Maquiavel, o Partido Comunista torna-se o “Moderno Príncipe” gramsciano, o intelectual orgânico coletivo agente das transformações rumo à construção de uma nova sociedade, assumindo a função de educador e promotor da unidade dos subalternos, até que a autonomia política se desdobre em leis próprias, em visão de mundo própria, instaurando uma nova moral, pela tomada de consciência de classe, que o intelectual orgânico coletivo promove junto aos subalternos.

Com efeito, a emancipação dos subalternos será mediada pela elevação política e ético-moral, pela tomada de consciência de que a realidade econômica e política são expressões de uma mesma dinâmica, pois é no processo de tomada de consciência e de ação que se quebram os grilhões impostos materialmente aos subalternos. Nessa perspectiva, construir a hegemonia dos subalternos por meio de uma reforma intelectual e moral significa desenvolver uma nova concepção de mundo, uma vontade coletiva nacional-popular capaz de transformar a estrutura econômica e política, pelas mãos de intelectuais qualificados para dirigir e organizar as funções

inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integrada, por meio da estratégia da guerra de posições, que se desenvolve no processo de construção da hegemonia dos subalternos, com vistas à construção da nova sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINO, Antonella. Igreja Católica. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário Gramsciano (1926-1937)*. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALMADA, Samuel. A profecia de Ezequiel: sinais de esperança para exilados: oráculos, visões e estrutura. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, São Paulo, n. 35-36, p. 116-135, 2000.

ALVES, Wodson Vieira. A crítica feuerbachiana da religião: um contributo à compreensão do conceito de alienação religiosa. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, p 71-76, maio/2010. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/reveleteo>. Acesso em 15/07/2019.

AMES, José Luiz. Religião e política no pensamento de Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 113, p. 51-72, jun/ 2006. <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2006000100003>

AUDIER, Serge. *Machiavel, conflit et liberté*. Collection Contextes. Paris: Librairie philosophique, 2005.

AZEVEDO, Cristiane Almeida de. A procura do conceito de religio: entre o religere e o religare. *Religare*, v. 7, p. 90-96, mar. 2010.

AZEVEDO, Walmor Oliveira de. *Comunidade e missão no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Loyola, 2002.

BARBOSA, Leandro Mendonça. *De selvagem a efeminado: as representações de Dionísio no imaginário ático (Séculos VIII a V a.C.)*. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de História, dissertação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

BARROS, José D'Assunção. Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p. 57-72, dez., 2009.

BEEK, M. A. *História de Israel*. Trad. Jorge E. M. Fortes. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcellos. 5 ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BRANDÃO, Nágela Aparecida; DIAS, Edmundo Fernandes. A Questão da Ideologia em Antonio Gramsci. *Trabalho & Educação*, vol. 16, n. 02, p. 81-98, – Jul/Dez – 2007.

BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. *Gramsci e o Estado: por uma teoria materialista da filosofia*. Trad. Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. Trad. Carmen Fischer. 10 ed. São Paulo: Palas Athena, 2014.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito*. Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 133-154, out./dez. 2017. <https://doi.org/10.1590/s0101-31732017000400008>

_____. A fundamentação subjetiva e social da religião em Ludwig Feuerbach e Karl Marx. *Revista Dialectus*, ano 5, n. 12, p. 08-35, jan./jul. 2018.

CHÂTELET, François. *História da Filosofia: de Platão a São Tomás de Aquino*. Trad. Afonso Casais Ribeiro *et al.* Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

DANTAS, Paula F. Façanha. *Religião e emancipação em Marx*. 2019. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2019.

DEL ROIO, Marcos. *Gramsci e a emancipação do subalterno*. São Paulo: Unesp, 2018.

_____. (Org.). *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Edusp, 2017.

DIAS, Carlos Eduardo Ruas. *Política e conflito civil no pensamento de Maquiavel*. 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2019.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ENGELS, Friederich. *Contribuição para a história do cristianismo primitivo*. Trad. de Fernando A.S. Araújo. 2007. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1895/mes/cristianismo.htm>. Acesso em 03/11/2021. (Primeira Edição: Die Neue Zeit, em 1894-95, fonte: Partido da Causa Operária.)

_____. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. *Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, v. 4, n. 2, p. 131-166, dez. 2012. <https://doi.org/10.9771/gmed.v4i2.9391>

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: Liber Ars, 2012.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1989.

FRESU, Gianni. A questão judaica: a transição do jovem Marx da crítica filosófica à crítica da economia política. *Revista Ideação*, n. 39, p. 73-91, jan. /jun. 2019.

<https://doi.org/10.13102/ideac.v1i39.4527>

FROSINI, Fabio. A Hegemonia e os “Subalternos”: utopia, religião, democracia. *Práxis e Hegemonia Popular*, Marília, v. 5, n. 7, p. 70-103, dez./2020. <https://doi.org/10.36311/2526-1843.2020.v5n7.p70-103>

_____. *La Religione dell’Uomo Moderno: politica e verità nei Quaderni del Carcere di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci, 2010.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit civil et liberté: la politique machiavelienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.

GALINKIN, Ana Lúcia. Judaísmo e Identidade Judaica. *Interações: cultura e comunidade*, Uberlândia, v. 3, n. 4, p. 87 – 98, 2008.

GANSHOF, F.L. *Que é o feudalismo?* Trad. Jorge Borges de Macedo. 2 ed. Lisboa: Europa-América, 1968.

GASDA, Élio. Karl Marx e a Doutrina Social da Igreja: relações e diferenças fundamentais. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 46, n. 146, p. 515-540, set./dez. 2019. <https://doi.org/10.20911/21769389v46n146p541/2019>

GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a cruz*. São Paulo: Loyola, 2007.

GOMES, Victor Leandro Chaves. A grande política em Maquiavel: uma interpretação gramsciana. *O social em questão*, Rio de Janeiro, ano XX, n. 39, p. 167-184, set./dez. 2017.

GRAMSCI, Antonio. *A formação dos intelectuais*. Trad. Serafim Ferreira. Rio de Janeiro: Borralha-Águeda, 1972.

_____. *Cadernos do cárcere*. Vol. 1. Trad. Carlos N. Coutinho. 7 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. *Cadernos do cárcere*. Vol. 2. Trad. Carlos N. Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Cadernos do cárcere*. Vol. 3. Trad. Carlos N. Coutinho *et al.* 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *Cadernos do cárcere*. Vol. 4. Trad. Carlos N. Coutinho; Luiz Sérgio Henriques. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *Cadernos do cárcere*. Vol. 5. Trad. Luiz S. Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a.

_____. *Cadernos do cárcere*. Vol. 6. Trad. Carlos N. Coutinho; Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.

_____. *Cartas do cárcere*. Trad. Noênio Spínola. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978a.

_____. *Concepção dialética da história*. Trad. Carlos N. Coutinho. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

_____. *Escritos políticos*. Trad. Manuel Simões. Vol. 1. Lisboa: Seara Nova, 1976.

_____. *Escritos políticos*. Trad. Manuel Simões. Vol. 2. Lisboa: Seara Nova, 1977a.

_____. *Escritos políticos*. Trad. Manuel Simões. Vol. 3. Lisboa: Seara Nova, 1977b.

_____. *Escritos políticos*. Trad. Manuel Simões. Vol. 4. Lisboa: Seara Nova, 1978b.

_____. *Literatura e vida nacional*. Trad. Carlos N. Coutinho. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978c.

_____. *Maquiavel: a política e o Estado moderno*. Trad. Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos N. Coutinho. 6. ed. Civilização Brasileira, 1988.

_____. *La costruzione del partito comunista*. Torino, 1971.

_____. *Lettere dal carcere*. A cura di Spriano, P. Torino: Einaudi, 1971.

_____. *L'Ordine nuovo*. A cura di GERRATANA, Valentino; SANTUCCI, Antonio A. Torino: Einaudi, 1987.

_____. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'istituto Gramsci. Vols. I, II, III e IV. A cura di GERRATANA, Valentino. Torino: Einaudi, 1975.

_____. *Quaderni del carcere*. Edizione crítica dell'instituto Gramsci. A cura di GERRATANA, Valentino. Torino: Einaudi, 1975. (Edizione elettronica a cura dell'International Gramsci Society)

_____. *Scritti 1915-1921*. A cura di Sergio Caprioglio. Milano: Moizzi, 1976.

GRUPPI, Luciano. *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

JACQUES, Luís Fernando; OLIVEIRA, Luana Aparecida de. O Estado a Partir do Pensamento de Marx e Engels: das ilusões do reformismo à sua necessária superação. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 21, n. 1, p. 331-340, fev. 2021.

<https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i1.2194>

LA PORTA, Lelio. Religião. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário gramsciano (1926-1937)*. São Paulo: Boitempo, 2017.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986.

LÉNINE, Vladimir Ilitch. *O Estado e a Revolução: A doutrina do Marxismo sobre o Estado e as Tarefas do Proletariado na Revolução*. 1917. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1917/08/estado-e-arevolucao.pdf>. Acesso em: 11/09/2022.

LIGUORI, Guido. O uso do Termo “Subalternos” em Gramsci e na Atualidade. In: DEL ROIO, Marcos (Org.). *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Edusp, 2017, pp. 23-39.

_____. *Roteiros para Gramsci*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

LÖWY, Michel. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova*, São Paulo, n. 43, p. 157-170, 1998. <https://doi.org/10.1590/S0102-64451998000100009>

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARCOMINI, Roberson Augusto. *A religião como instrumento da política: nas trilhas de Maquiavel*. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Limeira, 2017.

MARTINS, Felipe Assunção. 2016. *A encarnação da filosofia: uma análise da filosofia da sensibilidade de Ludwig Feuerbach*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Trad. Artur Morão. Lusosofia, 1989. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/marx_questao_judaica.pdf, acesso em 30/07/2022.

_____. Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política. In _____; ENGELS, Friedrich. *Karl Marx e Friedrich Engels – textos 3*. São Paulo: Edições Sociais, 1977, p. 300-303.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Teses sobre Feuerbach 1845*. Trad. Álvaro Pina. Moscovo: Avante!/ Progresso Lisboa, 1982. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>. Acesso em 06/09/2021.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A ideologia alemã*. Trad. Luís Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *A sagrada família*. Trad. Fiama Hasse Pais Brandão, João Paulo Casquilho e José Bettencourt. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença/ São Paulo: Livraria Martins Fontes, (S/D).

_____. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

MÉNISSIER, Thierry. Chapitre XV du ‘Prince’: la vérité effective de la politique et les qualités du prince. In: ZARKA, Yves Charles; MÉNISSIER, Thierry (orgs.). *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*. Paris: Presses Universitaires de France. 2001.

MILITÃO, Maria Socorro Ramos. *Movimentos dos trabalhadores rurais sem terra: observações sobre a reforma intelectual e moral gramsciana*. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências, Filosofia e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, Araraquara, 2008.

_____.; ROCHA, Oziel da. Gramsci e a Questão Religiosa: religião e alienação a partir do contexto religioso italiano. *Práxis e Hegemonia Popular*, Marília, v. 5, n. 7, p. 39-52, dez. 2020. <https://doi.org/10.36311/2526-1843.2020.v5n7.p39-52>

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. Trad. Juliano Borges de Melo. São Paulo: Academia Cristã, 2011.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. *Os Mercadores, O Templo e a Filosofia: Marx e a religiosidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. *Antíteses*, Londrina, v. 8, n. 16, p. 31-49, jul./dez. 2015. <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2015v8n16p31>

PEIXOTO, Elza Margarida de Mendonça. Marx, Engels e a crítica da religião. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 10, n. 1, p. 95-129, maio 2018. <https://doi.org/10.9771/gmed.v10i1.26424>

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. Trad. Luiz J. Gaio. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *Gramsci e o bloco histórico*. Trad. Angelina Peralva. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

REINACH, Salomon. *Orpheus: historie générale des religions*. Paris: Publications Alcide Picard, 1922.

REIS, Claudio. Reforma Protestante e Jacobinismo nos Quaderni del Carcere: Exemplos do “Nacional-Popular”. *Aurora*, Marília, v. 5, p. 91-102, 2012. <https://doi.org/10.36311/1982-8004.2012.v5n0.2366>

REZENDE FILHO, Cyro de Barros. Os pobres na Idade Média: de minoria funcional a excluídos do paraíso. *Revista de Ciências Humanas*, Taubaté, v. 1, número 1, p. 01-09, 2009. Disponível em: <https://www.rchunitau.com.br/index.php/rch/article/view/211>. Acesso em: 17/02/2021.

SAID, Ana Maria. *Uma estratégia para o Ocidente: o conceito de democracia em Gramsci e o PCB*. Uberlândia: Edufu, 2009.

SCHLESENER, Anita Helena. *A Escola de Leonardo: política e educação nos escritos de Gramsci*. Brasília: Líber Livro, 2009.

_____. Marx e a educação: observações acerca de A Ideologia Alemã e Teses Contra Feuerbach. *Germinal: marxismo e educação em Debate*, Salvador, v. 7, n. 2, p. 163-175, dez. 2015. <https://doi.org/10.9771/gmed.v7i2.12962>

_____. Política e cultura em Gramsci. In: DEL ROIO, Marcos (org.). *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Edusp, 2017, p. 243-262.

_____. Política e educação: notas acerca da religião como ideologia a partir de Gramsci e seus desdobramentos na educação. *Hegemonia Popular*, Marília, v. 5, n. 7, p. 6-18, dez. 2020. <https://doi.org/10.36311/2526-1843.2020.v5n7.p6-18>

SCHWANTES, Milton. *História de Israel*. 3 ed. São Leopoldo: Oikos, 2008. (Vol. 1: Local e origens).

SEMERARO, Giovanni. Das “Armas e Religião” nos Cadernos do Cárcere de Antonio Gramsci. *Revista Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 11, n. 3, p. 181-191, dez. 2019. <https://doi.org/10.9771/gmed.v11i3.36408>

_____. Gramsci e a religião: uma leitura a partir da América Latina. *Revista O Social em Questão*, Rio de Janeiro, ano XX, n. 39, p. 87-108, set./dez. 2017a.

_____. *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Gramsci e os Movimentos Populares: uma leitura a partir do Caderno 25. In: _____. *et al. Gramsci e os Movimentos Populares*. Niterói: Editora da UFF, 2011, p. 287-302.

_____. *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*. 4.ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2017b.

_____. *Libertação e hegemonia: realizar a América Latina pelos movimentos sociais*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

_____. O protagonismo das periferias e dos subalternos na alternativa desenhada por Gramsci. In: DEL ROIO, Marcos (org.). *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Edusp, 2017c, p. 107-124.

_____. Subalternos e periferias: uma leitura a partir de Gramsci. *Revista Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, v. 4, n. 1, p. 58-69, jun. 2012. <https://doi.org/10.9771/gmed.v4i1.9404>

SERRÃO, Adriana Veríssimo. A essência da religião em geral: uma análise da introdução a Das Wesen des Christentums de Ludwig Feuerbach. *Ensaio Filosóficos*, Volume X, p. 25 – 43, dez. 2014.

SILVA, Jefferson Luiz Shafranski da. *O conceito de alienação em Ludwig Feuerbach*. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

SOBOLESKI, Josete. A Religião como instrumento formador e mantenedor do Estado em Maquiavel. *Terceiro Incluído*, NUPEAT – IESA – UFG, v. 1, n. 2, p. 38-48, jul./dez. 2011.

SOUZA, José Carlos de. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liber Livro, 2005.

STADELMANN, Luís I. J. A missão do povo de Deus no Êxodo. *Perspectiva Teológica*, n. 43, p. 343-368, 1985.

TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2015.

TRABULSI, José Antônio Dabdab. Religião e política na Grécia, das origens até a pólis aristocrata. *Clássica*, São Paulo, 5/6, São Paulo, p. 133-147, 1992/1993. <https://doi.org/10.24277/classica.v5i1.550>

TURCHI, Nicola. *Manuale di Storia delle religioni*. Milano/ Roma: Fratelli Bocca, 1912. disponível em: <https://archive.org/details/manualeistoria00turcgoog/page/n6/mode/2up>. Acesso em 02/02/2021.

VENTURINI, Renata Lopes Biazotto; COSTA, Alex Aparecido da. Império Romano e integração: os cristãos nas cartas de Plínio, o jovem e Trajano. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 10, n. 30, p. 07-31, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/34714>. Acesso em 02/02/2021.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ZACARINI, Jean-Claude. *Les humeurs du corps politique*. Laboratoire italien, Lyon, n.1, p. 25-33, 2001. Disponível em: <http://laboratoireitalien.revues.org/394>. Acesso em 16/01/ 2019. <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.394>

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.